



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

# ***HOMO SYMBOLICUS EN EL PENSAMIENTO DE PAUL RICŒUR***

**TESIS**  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRO EN FILOSOFÍA

**PRESENTA:**  
JUAN MANUEL GONZÁLEZ HERNÁNDEZ

**TUTORA:**  
DRA. JULIETA GABRIELA LIZAOLA MONTECUBIO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD DE MÉXICO, FEBRERO 2023



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 esta 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.

*En el irremediable desgarramiento entre la fugacidad de la imagen y la perennidad del sentido, que constituye el símbolo, se refugia la totalidad de la cultura humana, como una mediación perpetua entre la Esperanza de los hombres y su condición temporal.*

–Gilbert Durand. *La imaginación simbólica*

## Indice

Indice .....	3
Introducción .....	5
Capítulo I. El mal, un preámbulo antropológico .....	11
a)    Introducción.....	11
b)    El problema del mal. Una reconstrucción intelectual.....	12
c)    Visión ética del mundo.....	16
a.    El racionalismo como fundamento.....	18
b.    Primer estadio: el mito .....	19
c.    Segundo estadio: los relatos sapienciales.....	20
d.    Tercer estadio: la gnosis y la gnosis antignóstica.....	21
e.    Cuarto estadio: la teodicea .....	24
d)    Una crítica a la visión ética del mundo .....	27
e)    Un preámbulo para una antropología simbólica.....	37
Capítulo II. Una antropología de la desproporción .....	42
a)    Introducción.....	42
b)    La desproporción como génesis antropológica .....	42
a.    Búsqueda de la desproporción.....	42
b.    Patética de la miseria.....	45
c)    Dialéctica de la afirmación originaria. ....	54
a.    Prueba de la Finitud y su negación.....	55
b.    Denegación, superación y afirmación originaria.....	62
d)    De la desproporción al concepto de falibilidad .....	67
a.    Afirmación originaria.....	68

b.	Negación existencial.....	71
c.	Mediación humana .....	75
d.	La falibilidad como condición humana .....	79
Capítulo III. <i>Homo symbolicus</i> .....		83
a)	Introducción.....	83
b)	Estructura del símbolo .....	85
c)	Una antropología a partir del símbolo .....	99
Conclusiones .....		107
Bibliografía.....		111

## Introducción

*En el hombre se encuentra todo el poder del  
principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz.  
En él se encuentran el abismo más profundo y el  
cielo más elevado.<sup>1</sup>*

La siguiente investigación corresponde a nuestro trabajo de tesis para obtener el grado de maestro en filosofía; su propósito es elaborar una nueva lectura de la filosofía de Paul Ricœur desde la óptica de la filosofía de la religión. Nuestro punto de partida se basa en la importancia que tienen la religión y la filosofía para este autor, decisivas para su postura fenomenológica y hermenéutica. El objetivo principal de la investigación es sostener que en su pensamiento existe una concepción antropológica que denominamos *homo symbolicus*. Tal categoría la retomamos de la obra del historiador de las religiones Mircea Eliade, quien considera que el *homo religiosus* es ante todo un *homo symbolicus* porque tiene la capacidad de crear símbolos, y más aún, de hacerse él mismo un símbolo. Dice este autor: “Puesto que el hombre es un *homo simbolicus* [sic] y todas sus actividades implican el simbolismo, se deduce de ello que todos los datos religiosos poseen carácter simbólico”.<sup>2</sup>

Recordemos que la obra de Ricœur se sitúa en la segunda mitad del siglo XX, y que abarca dos disciplinas insoslayables para entender el pensamiento de la Modernidad: filosofía y religión. Muchas de las teorías filosóficas contemporáneas entrecruzan ambas dimensiones denotando la estrecha relación que conservan, así como su influencia mutua.<sup>3</sup> Incluso describe

---

<sup>1</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados con ella*. Trad. y ed. de H Cortés y A. Leyte. Barcelona, Anthropos, 1989, p.177.

<sup>2</sup> Mircea Eliade. “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso” en M. Eliade, J. Kitagawa (comps.), *Metodología de la historia de las religiones*, trad. Saad Chedid y Eduardo Masullo, Sup. Marshall T. Meyer, Barcelona, Paidós, 1986, p.126. Es importante enfatizar que, para Eliade, la palabra *símbolo* se reserva específicamente a los hechos religiosos manifiestos y explícitos. En este sentido, es simbólico un acto porque es una manifestación de lo sagrado.

<sup>3</sup> Como ejemplos podemos mencionar la obra de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Trad. Luis Legaz Lacambra. Introd., rev. y corr. Francisco Gil Villegas. México, Fondo de Cultura Económica, 2016), los tres volúmenes de *La filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer (Trad. Armando Morones, prolog. Mauricio Beuchot. México, Fondo de Cultura Económica, 2016) o el texto de Max Horkheimer y Theodor Adorno “Odiseo, o mito e Ilustración” que se encuentra en *Dialéctica de la Ilustración* (Trad. e introd. Juan José Sánchez. Madrid,

que sufrió, desde los primeros años de formación, una “guerra intestina” por su creencia religiosa y su vocación filosófica. Por un lado, la influencia protestante que recibió de su seno familiar lo seguiría por el resto de su vida; por otra, la curiosidad que mostró desde sus primeros años por la filosofía lo llevó a adoptar una actitud crítica que se profundiza gracias a los cursos tomados con su maestro Roland Dalbiez (1893-1976).<sup>4</sup> Años más tarde, durante sus estudios en Rennes, descubriría que la guerra entre su fe y su vocación podían cesar, siendo la lectura de las obras de Jules Lachelier (1832-1918) y de Jules Lagneau (1851-1894) una guía intelectual para tal proceso.

Este conflicto no es sólo un dato biográfico que Ricœur ofrece sobre su formación académica, sino que, como si se tratara de un oráculo, este armisticio –como él mismo lo denomina– lo acompañará a lo largo de su trayectoria intelectual. La obra filosófica y teológica que nuestro autor nos hereda son testimonios del desarrollo de ambas dimensiones complementarias para comprender integralmente su pensamiento. Un episodio de ello lo encontramos en su estudio sobre el problema de la *voluntad*. Para responder a tal cuestión, el filósofo francés postula una reflexión fenomenológica, una antropología filosófica y una simbólica para responder el origen del mal. Específicamente, la antropología filosófica le permite ahondar en varias dimensiones de lo humano, más allá de una reflexión trascendental, ofreciendo elementos que clarifiquen el momento del surgimiento del mal, llevada a cabo mediante su reflexión simbólica.

A partir de lo planteado anteriormente, resulta importante preguntarnos, como problema central, lo siguiente: ¿cuál es la relación que existe entre la antropología filosófica de Paul Ricœur y *lo simbólico* proveniente de la fenomenología de la religión? Visto desde la filosofía, existe un enigma entre la finitud del hombre y la culpabilidad, que pone al mal como un misterio irresoluble. Ante este panorama, el filósofo francés recurre a una hermenéutica de los mitos y los símbolos para esclarecer el momento en el cual el mal se manifiesta.

A partir de lo planteado anteriormente extraemos dos lecturas posibles de la propuesta ricœuriana sobre el mal. La primera se expresa en la célebre frase “el símbolo da que pensar”, la cual sintetiza una conclusión valiosa para su propuesta hermenéutica que desarrolla tiempo

---

Trotta, 2009). Como apunta el mismo Eliade, el problema del pensamiento mítico interesó a los estudiosos posteriormente a la Segunda Guerra Mundial (M. Eliade. *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Trad. Alfonso Colodrón. Barcelona, Kairós, 2014, p.41.), con lo cual, temas allegados como lo es el ritual o la construcción simbólica no son ajenos a pensadores de esta época.

<sup>4</sup> Paul Ricœur. *Autobiografía intelectual*. Trad. Patricia Willson. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p.16.

después: el símbolo es proveedor de sentido, es *donante*; pero lo que da es “qué pensar”, es decir, ofrece los elementos que permiten que la reflexión sea. Así, la filosofía que parte del símbolo es capaz de potenciar su reflexión a niveles a los que, por sí misma, no podría acceder. La segunda lectura, que es la propuesta de nuestra investigación, encuentra una relación estrecha entre la configuración antropológica que propone el filósofo francés y su potencia creadora de símbolos. En este punto pensamos que, en la relación entre la antropología filosófica –sustentada en una ontología– y una simbólica, Ricœur da cuenta de una “condición” humana que, pese a la desproporción y su limitación, puede mostrarlo como integral.

Esta complementariedad es lo que resume el concepto de *homo symbolicus*: por un lado, los símbolos permiten configurar el mundo en una unidad coherente; por otro lado, esta configuración se puede expresar de diversos modos, por lo cual, un símbolo puede contener dentro de sí significados múltiples, sin importar que sean contradictorios entre sí. Siguiendo a Mircea Eliade, pensamos que el valor expresivo y sintético del símbolo tiene además un carácter ontológico y antropológico. Dice al respecto el historiador rumano:

Lo que podríamos llamar el pensamiento simbólico da al hombre la posibilidad de la libre circulación a través de todos los niveles de lo real. Libre circulación, por lo demás, es decir demasiado poco: el símbolo [...] identifica, asimila, unifica planos, planos heterogéneos y realidades aparentemente irreductibles. Y hay aún más: la experiencia magicorreligiosa permite la transformación del hombre mismo en símbolo. Todos los sistemas y las experiencias antropocósmicas son posibles *en la medida en que el hombre se convierte él mismo en un símbolo*.<sup>5</sup>

Y así como en la historia de las religiones Eliade muestra el valor fundamental de los símbolos, de igual forma Ricœur recupera el valor simbólico para la reflexión filosófica, decisiva para nuestro tiempo.

La obra eje que revisamos corresponde a su segundo volumen de la Filosofía de la voluntad, titulado *Finitud y culpabilidad* (1960). Para complementar nuestra lectura, consideramos algunas publicaciones previas a esta obra, como artículos y conferencias, que posibilitan comprender el uso de los conceptos y de sus ideas en la obra citada. En algunos puntos específicos, además, revisamos las fuentes que el autor consulta (Blaise Pascal, René Descartes, Immanuel Kant, Mircea Eliade, Gaston Bachelard, por mencionar algunos); por lo cual, el método apropiado para nuestra investigación es el hermenéutico, enfatizando

---

<sup>5</sup> Mircea Eliade. *Tratado de Historia de las Religiones*. Trad. Tomás Segovia. México, ed. Era. 2018, p.407.



principalmente la exégesis de los diálogos intelectuales que sostiene tanto en sus obras como con pensadores franceses contemporáneos.

Para corroborar nuestra hipótesis, que expone un *homo symbolicus* en la obra de Ricœur, la investigación está dividida en tres capítulos. El primero de ellos corresponde a un preámbulo reflexivo que sitúa a la antropología filosófica dentro del problema del mal. El primer apartado propone una reconstrucción intelectual del problema del mal desde el pensamiento de Ricœur, exponiendo sus cuestionamientos metodológicos, así como las pretensiones y limitantes que se le presentan: considerar el mal dentro de la reflexión filosófica es un desafío que pone en entredicho a la ética, la cual presupone una base racional que se ha ido construyendo a lo largo de la historia del pensamiento. Dicha construcción corresponde al segundo apartado, en el cual mostramos el desarrollo de la visión ética del mundo y cómo ha sido el tránsito del pensamiento mítico a los relatos de teodicea, los cuales sustentan el discurso filosófico y teológico. En el tercer apartado exponemos la crítica que el filósofo francés realiza a la visión ética del mundo, además de las conclusiones que elabora respecto a esta discusión. Por último, observamos la relación que hay entre el problema del mal con la antropología filosófica, mostrando la necesidad de nuestro autor de introducirse en la reflexión antropológica por medio de la experiencia del mal.

En el segundo capítulo, nos adentramos en la antropología filosófica de Ricœur, recuperando la importancia del mal dentro de su reflexión. En el primer apartado advertimos el inicio de su reflexión a partir de la *desproporción originaria*. El concebir al hombre como un ser dividido entre dos naturalezas pone en marcha una dialéctica que afirma su potencia infinita de ser, mientras su finitud se muestra como la negación de su infinitud y lo define en un carácter. La dialéctica intrínseca en su antropología la mostramos en nuestro segundo apartado que denominamos como “dialéctica de la afirmación originaria”. Una vez esclarecida esta estructura, en el tercer apartado indicamos la transición de la desproporción originaria al concepto de finitud humana. En ella se explicará la desproporción humana en tres momentos: la afirmación originaria, la negación existencial y la mediación humana, desplegadas en las dimensiones del pensar, del actuar y del sentir. En el último apartado, evaluamos la propuesta de Ricœur sobre la falibilidad, siendo este concepto el que denomina su antropología filosófica. El *hombre falible* le permite al filósofo francés dar el salto de la empírica a la simbólica del mal; además, proporciona elementos para sustentar su antropología bajo el concepto de *homo symbolicus*.

El tercer capítulo tiene como objetivo principal llevar la reflexión antropológica a la concepción simbólica del hombre. Para ello abordamos en un primer momento bajo qué criterios

el filósofo francés entiende el símbolo. Posteriormente analizamos la concepción del ser humano a partir del símbolo. Por último, sostenemos que la concepción antropológica, al igual que el símbolo, debe considerarse abierta, “provisional”. Si pensamos la antropología de Ricœur como un *homo symbolicus* es mediante una oscilación entre la afirmación de la personalidad y su constante rectificación, entre la potencia de definirse como una obra abierta, y la posibilidad de modificarse. Así como el símbolo se considera siempre abierto a nuevas significaciones, de la misma manera el hombre tiene dentro de sí esta posibilidad de reinventarse y resignificarse. Recordando la afirmación de Eliade, pensamos que el hombre es un *homo symbolicus* no sólo porque es capaz de crear símbolos, sino también porque él mismo se transforma en un símbolo.

Las fuentes de nuestra investigación son en su mayoría textos de Ricœur, especialmente el ensayo de *El mal*, angular para nuestro primer capítulo, y *Finitud y culpabilidad* para nuestro segundo y tercer capítulo. Además, consultamos algunos textos en su idioma original, sobre todo de aquellos que no tienen traducción al español (excepto *Finitud y culpabilidad* que si tiene traducciones). Los comentarios de especialistas son minoritarios, ya que priorizamos la revisión directa de la obra del filósofo francés y los diálogos intelectuales tanto con otros pensadores contemporáneos como de las fuentes que consulta con el fin de resaltar la relación entre filosofía y fenomenología de la religión.

Por último, quiero agradecer al Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM por todas las facilidades brindadas, así como al Sistema de Becas del CONACyT por el financiamiento ofrecido durante el tiempo de la maestría. También agradezco al Proyecto PAPIIT IN405820 “Barroco y humanismo, su presencia en la conformación de la nación mexicana. Recuperación de una singularidad teórica” de la UNAM, por ser un lugar en donde puse en práctica el conocimiento adquirido a lo largo de la investigación. Además, agradezco al Seminario de Investigación SEM\_01\_002\_2019 “Religiosidad y cultura”, donde muchas de las ideas vertidas en esta investigación maduraron.

Le agradezco a la Dra. Julieta Lizaola por todo el apoyo brindado durante todos los años de investigación que hemos recorrido, tanto en mi proyecto de licenciatura como de maestría, sin su ayuda y orientación no hubiera sido posible este trabajo. También quiero agradecerle a la Dra. Diana Alcalá Mendizábal y al Dr. Manuel Lavaniegos por su apoyo incondicional y por sus diversos comentarios que comenzaron en aquel curso sobre *Finitud y Culpabilidad*, siendo fuente e inspiración para realizar este proyecto. Quiero agradecerle a la Dra. Sonia Torres Ornelas por ser una gran maestra para mí y por mostrarme que la filosofía también puede ser un bello arte

creador; así como al Dr. Oscar Figueroa por su apoyo y su confianza, los valoro y aprecio en cada momento.

Agradezco a mis padres por respaldarme durante todos estos años, este logro también es suyo; a mis colegas Ernesto Gallardo, Jonathan Juárez, Israel de Cuesta y Julio Cárdenas por todos los comentarios y cuestionamientos dados a lo largo de los años del seminario de tesis que organiza la Dra. Lizaola. A mi estimado Jesús Bustamante por corregir la primera versión del manuscrito. También quiero agradecerle a Miguel Ángel Bastarrachea Magnani por todas las horas de discusión sobre el mal y lo simbólico, así como por el acompañamiento y el ánimo ofrecidos, fueron fundamentales para alcanzar este objetivo. A Roberto Sánchez Santillán por la confianza depositada en mi investigación y por la oportunidad de colaborar y aportar a sus diversos proyectos, en los cuales pude externar mucho del avance de este texto. A Perla Edith Mendoza por las largas charlas sobre los símbolos, los mitos, arte y literatura francesa, que siempre fueron estimulantes y enriquecedores. A la Daniela Cruz por todo el apoyo en filología y etimologías, así como por todos los momentos de análisis de mitologías que tuvimos a lo largo de estos años. A Leonarda Rivera por todas las charlas que tuvimos en los años que me ayudaron a abrir el panorama.

Uno de los resultados de esta investigación no solamente es este texto, sino también la larga discusión y diálogo que se sigue efectuándose hasta el día de hoy con colegas amigos que me siguen acompañando; su apoyo y motivación me siguen ayudando a seguir adelante. Por último, te agradezco a ti, lector, por permitirte entablar diálogo con este texto, que sea de tu interés.

## Capítulo I

### El mal, un preámbulo antropológico

#### a) Introducción

El problema del mal fue uno de los temas de interés para Paul Ricœur después de 1946. Reflexionar sobre su dimensión moral significaba comprender un problema de ese momento, pues había quedado una sensación de vacío profunda tras la experiencia del totalitarismo y la guerra de los años previos.<sup>6</sup> El mal, observa, se manifiesta en diversas formas, dejando consigo un malestar que resulta infranqueable sea cual sea la situación en la cual se presente; al acaecer, es tarea del pensamiento hacerse cargo. De tal compromiso intelectual surge el planteamiento antropológico del filósofo francés, permitiéndole plantear el problema de la mala voluntad como problema de lo humano. Ante tal panorama, sostiene una antropología que dejaba al mal como un elemento que no constituye intrínsecamente al ser humano, siendo una demostración de que el hombre, más que ser el origen del mal, es quien lo padece.

Para Ricœur, explicar la relación entre el mal y la voluntad como antesala de la reflexión antropológica es una tarea insoslayable para entender los elementos que sustentan su postura respecto al hombre. Por esta razón, es necesario mostrar cuáles son los elementos que permitieron a nuestro autor estructurar la pregunta por el mal como vía reflexiva. En este primer paso podrá vislumbrarse el núcleo de la estructuración ética del pensamiento de Ricœur, entrecruzada con el

---

<sup>6</sup> Resulta significativa la pausa de cinco años de publicaciones de Ricœur, consecuencia de su aprisionamiento por la ocupación alemana; pues denotan su experiencia en carne propia de la guerra, además de un giro importante respecto a las temáticas que ya trabajaba. Los temas teológicos y de política francesa del joven Ricœur de los años treinta perdieron relevancia gradualmente, dando su lugar a las “Palabras de los prisioneros”, una serie de artículos publicados durante 1941 respecto a la guerra. Después de los cinco años de cautiverio –durante los cuales la influencia de Karl Jaspers sería decisiva–, los temas teológicos y políticos fueron la ocasión para su postura crítica, revisando la influencia del dogma cristiano respecto a ciertas ideas como el nacionalismo o la paz. No es hasta después de 1948 que escribe abiertamente sobre el problema de la libertad, la violencia y “la culpabilidad alemana”, a la par de sus libros sobre Karl Jaspers y Gabriel Marcel. En este proceso, es de vital relevancia el diálogo intelectual interno que tiene entre temas cristianos, fenomenológicos y políticos, tal como lo testifican los artículos que van de 1946 a 1950, años en los cuales, además, recupera su relación con la revista *Esprit* y la tradición personalista.

tema de la finitud y de la culpabilidad. A partir del estudio de una *visión ética del mundo* podría explicarse la existencia del mal moral, desde su posible origen hasta los criterios con los cuales el mal puede valorarse. Tal recorrido, que incluye un desarrollo de los mitos hasta los discursos de teodicea, encontraremos la diferencia fundamental entre el mal y la finitud, la cual permite vislumbrar que el origen del mal no está en el hombre. Para explicar tal idea, tomaremos como referencia la conferencia de Ricœur titulada *El mal*, algunas ideas encontradas en *El hombre falible* y algunos fragmentos correspondientes a la culpabilidad y al problema de lo involuntario otras obras publicadas a lo largo de la década de los cincuenta.<sup>7</sup> Consideramos que, para este autor, el mal antecede a la pregunta antropológica porque tal experiencia detona una introspección necesaria para el hombre que le permite un conocimiento integral de su condición. Desarrollaremos en otro momento cómo el hombre necesita de un proceso de negación que implica una confrontación consigo mismo que permite un momento de reconocimiento de sí, proceso que puede comenzar con el padecimiento del mal.

#### b) El problema del mal. Una reconstrucción intelectual

Uno de los temas más cuestionados a lo largo de la historia del pensamiento es en torno al mal; desde las narraciones míticas hasta las complejas disputas teológicas, los hombres intentaron entender, explicar o resolver su existencia en el mundo. Para el filósofo francés, la relación del mal con la culpa es decisiva en el mundo occidental, siendo la tragedia griega y la narrativa judeocristiana dos de las fuentes que permiten confesar su posible *origen*. Partiendo de este principio, pensará nuestro autor, siguiendo a Jean Nabert, que la relación de la antropología con la culpabilidad es el comienzo de la reflexión y el conocimiento; es decir, que no hay reflexión antropológica si no se considera a la culpabilidad y a la finitud como elementos humanos, como parte de su constitución. “La suite de cette étude montrera assez que l’expérience de culpabilité ne tient pas seulement à la situation initiale d’un itinéraire philosophique, mais constitue une instruction permanente de la méditation et s’incorpore aux déterminations les plus fondamentales

---

<sup>7</sup> El análisis simbólico realizado sobre la mezcla, de la mancha y del pecado no será tomado en cuenta, pues el presente estudio comprende las condiciones de posibilidad del análisis antropológico. Cuando Ricœur esboza su hermenéutica sobre los símbolos del mal, la reflexión antropológica está implicada, por lo que es pertinente primero explicar de qué manera se estructura tal condición *falible* para que, en un momento posterior, se estudie la dimensión simbólica sobre la voluntad mala.

de la conscience de soi: elle structure, si l'on peut dire, la connaissance de l'homme".<sup>8</sup> La reflexión acerca del hombre entrelaza los problemas del mal y de la culpabilidad. El tercer elemento fundamental es la finitud y no debe ser confundida con la culpabilidad. La finitud es un elemento constitutivo de lo humano que muestra una condición doble, de *homo dúplex*<sup>9</sup>; la culpabilidad indica aquello que padece el hombre en lo más profundo de su corazón, un extrañamiento que lo lleva a cuestionarse ontológicamente, una inconexión con su persona que lo muestra ante sí fracturado y débil.

La finitud y la culpabilidad son dos formas de comprender el mal, así como dos formas de negatividad que operan en el hombre: la primera, vinculada a la finitud, ayuda a la reflexión a profundizar en el sentir y en su estructuración como ser *falible*;<sup>10</sup> la segunda, correspondiente a la culpabilidad, es la expresión de la diferencia existencial, opuesta a la afirmación originaria dada por la *alegría*, siendo la *tristeza* el sentimiento resultante.<sup>11</sup> “La finitude comporte un moment de négativité —*omnis determinatio negatio*—, mais qui n'est peut-être ni déraisonnable, ni triste: je ne suis pas l'autre, je ne suis pas tout l'homme, je ne suis pas tout, je ne suis pas Dieu, je ne suis même pas identique à moi-même. Par contre, la culpabilité introduit un néant d'une autre nature, qui ne constitue pas la finitude, mais qui l'altère, qui la brouille, qui l'aliène: c'est le véritable irrationnel, la véritable tristesse du négatif — peut-être la seule absurdité.”<sup>12</sup>

Por el momento, diremos que la expresión de la negatividad sostiene el vínculo del mal con la pregunta por el hombre. Sin la experiencia del mal no habría un momento de *crisis* que posibilite la pregunta y consecuente introspección que aclare la situación humana; al padecerlo, la confesión indicará en qué momento el mal aconteció. Manuel Lavaniegos apunta, siguiendo la misma intuición de Ricœur, que la confesión del mal configura una forma de consciencia, la cual se adquiere por medio de un lenguaje simbólico; es decir, la experiencia del mal se expresa por

---

<sup>8</sup> P. Ricœur. “Culpabilité tragique et culpabilité biblique” en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 33e année n°4, 1953, p.286.

<sup>9</sup> “Me parecía que la fenomenología de lo voluntario y lo involuntario ofrecía una mediación original entre las posiciones bien conocidas del dualismo y del monismo. Encontraba así la famosa fórmula de Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate, dúplex in humanitate*; un poco más tarde, escribiendo *El hombre falible*, me arriesgaría a hablar, en un lenguaje tomado de [Blaise] Pascal, de una ontología de la desproporción.” P. Ricœur, *Autobiografía intelectual*, p. 26.

<sup>10</sup> Esta primera forma la expondremos cuando hablemos de la prueba de la finitud y de la relación dialéctica entre la afirmación originaria, la negación y la denegación. V. *infra*, p.54 y ss.

<sup>11</sup> La expresión de la diferencia existencial padecida en el hombre a nivel afectivo llevará al hombre a considerar su existencia como innecesaria. V. *infra*, p.71 y ss.

<sup>12</sup> P. Ricœur. “Culpabilité tragique et culpabilité biblique”, *op. cit.*, p.286.

medio de un lenguaje cifrado que devela un padecer profundo humano que permite reconocer una zona de su ser que estaba velada. “¿Cómo y por qué es que el mal ha podido entrar en el mundo?”, o bien, ‘¿cómo y por qué a través del hombre el mal ha podido entrar en el mundo?’ Ricœur encuentra en la confesión de la mancilla, el pecado y la culpa, bajo formas de enigmas, el sustrato primero en que se forman la consciencia para asumir, comunicar y enfrentar el sufrimiento del mal.”<sup>13</sup>

Un primer intento de examinar el vínculo del mal con la voluntad lo desarrolla en el primer volumen de la *Filosofía de la voluntad*, del año 1950.<sup>14</sup> Dicha obra, influenciada por la lectura de la fenomenología de Husserl y la filosofía de Karl Jaspers, es descrita por Ricœur como un análisis de la mala voluntad en términos *eidéticos*. Por *eidética* entiende un análisis fenomenológico de la mala voluntad, poniendo en suspenso o “entre corchetes” el problema de la culpa. A partir del método de *epoché*, el filósofo francés realizó un análisis trascendental de la voluntad que explicaba cómo el mal actúa en el hombre. “Bajo el título de *Lo Voluntario y lo involuntario*, los análisis eidéticos, ricos en finas distinciones, se encontraban dinamizados por la dialéctica totalizadora de la actividad y de la pasividad, a lo que correspondía una ética implícita e inexplorada en esa época, marcada por la dialéctica del dominio y del consentimiento.”<sup>15</sup> Una de las conclusiones de esta obra es el encuentro de una dimensión involuntaria en la voluntad; es decir, que en los actos humanos existe una dimensión involuntaria que se efectúa fuera de los linderos controlados por la voluntad. Esa inconexión entre las pretensiones y los resultados distingue la dimensión trascendental de la dimensión práctica de la voluntad; y más todavía, revela que en el hombre existe una inconexión fundamental que se revela en los actos involuntarios. Esa inconexión no revela algo significativo de la mala voluntad que rebasa por completo los presupuestos trascendentales de lo voluntario e involuntario. “A pesar de la mencionada extensión de la zona de aplicación del método eidético, ésta parecía dejar fuera de su competencia el régimen concreto, histórico o, como decía entonces, empírico de la voluntad. Me

---

<sup>13</sup> Manuel Lavaniegos Espejo. *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión (Eliade, Ricœur, Durand, Trías, Ortíz-Osés, Duch y Beuchot)*. Preámbulo de Lluís Duch. México, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, 2016, p.303.

<sup>14</sup> Nos referimos al libro *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, VI. 1950.

<sup>15</sup> P. Ricœur, *Autobiografía intelectual*, op. cit., p.26. Las tremendas aspiraciones de nuestro autor vinculaban varias posturas de pensadores de la época frente al problema de la voluntad y de la fenomenología, siendo su obra una síntesis y replica a un problema de su tiempo, tal como lo muestra la siguiente confesión. “Tratando con cuidado los derechos de la interpretación ‘realista’, pensaba preservar las posibilidades de reconciliación entre una fenomenología neutra respecto de la elección entre realismo e idealismo, y la tendencia existencial de la filosofía marceliana y jaspersiana.” *Ibidem*, p.24.

parecía que el caso paradigmático de este régimen empírico era la mala voluntad. En efecto, nada en los análisis del proyecto, de la motivación, de la moción voluntaria, y sobre todo de lo involuntario absoluto, permitía distinguir entre un régimen de inocencia y un régimen de malignidad, tanto de lo voluntario como de lo involuntario.”<sup>16</sup>

Así, la *eidética* funcionaba como una “comprensión directa del sentido de lo voluntario y lo involuntario”, es decir, como un análisis de los fundamentos de lo voluntario-involuntario que sostienen tanto al análisis inductivo como al empírico. Pero esa aspiración, por sus mismos cimientos especulativos, quedaba limitada. Como lo muestra su giro metodológico, la dimensión *eidética* se limitaba a indicar las condiciones de posibilidad del mal dentro de la voluntad, en su dimensión especulativa, fuera de la dimensión histórica.<sup>17</sup>

Su segunda reflexión, resultado de un nuevo enfoque metodológico, partió desde una *empírica*: a partir de una reflexión sobre la mala voluntad, vinculaba la dimensión filosófica con el sentimiento de la culpa desde los actos humanos, no desde lo abstracto de la reflexión *pura*.<sup>18</sup> Bajo el título de *El hombre falible*, la empírica pretendía extender los presupuestos eidéticos al terreno de los afectos, otorgando un giro dialéctico que pasa por el actuar y el padecer para esclarecer la mala voluntad expuesta en los actos mismos. Lo ganado de esta nueva reflexión, según su valoración posterior, consiste en poner dentro de la reflexión filosófica la dimensión afectiva del hombre y su relación con las otras dimensiones de lo humano. No obstante, abordando de esa manera la mala voluntad deja otra limitante reflexiva: los alcances de la *empírica* se reducen a los actos y los preceptos que justifican lo humano sin vislumbrar lo que guarda en su interior, que es aquello expresado mediante la *culpa*.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p.27.

<sup>17</sup> Para comprender esta noción de nuestro autor, creemos relevante traer a la discusión el siguiente pasaje de su prólogo de *Lo voluntario y lo involuntario*: “Esta abstracción [su reflexión] se emparenta, por ciertos rasgos, con lo que Husserl llamara la reducción eidética, es decir, la puesta entre paréntesis del hecho y el afloramiento de la idea, del sentido. Pero Husserl no ha soñado hacer gravitar la realidad empírica del hombre en torno a un hecho fundamental como es la degradación ya efectuada del querer y su maquillaje bajo los colores de la pasión.” P. Ricœur, *Lo voluntario y lo involuntario*. Ed. digital revisada el 7 de septiembre de 2019 a las 15:57 horas en [https://www.facebook.com/groups/Ricœur/?post\\_id=950351628454248](https://www.facebook.com/groups/Ricœur/?post_id=950351628454248), p.6.

<sup>18</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*. Trad. Cristina de Peretti, Díaz Galán y Meloni. Madrid, Trotta, 2004. (Col. Estructuras y procesos), p.9. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*. Paris, Aubier, 1988. p.9. Para nuestro análisis, usamos la edición francesa de Aubier; no obstante, para comodidad del lector, pondremos en el texto la traducción de Peretti, Díaz Galán y Meloni, editada en Trotta, mientras que en nota al pie colocaremos la cita en su idioma original. Si es necesario, recurriremos a la traducción de García Suárez y Valdés Villanueva, publicada en editorial Taurus para mayor comprensión del autor.



Este problema, encontrado por Ricœur y apreciado por Gabriel Marcel y Jean Nabert, muestra los límites de una “visión ética del mundo” que no integra los afectos, al igual que la *eidética* está limitada por no contemplar los efectos prácticos de sus presupuestos. En respuesta a ello, Ricœur considera una *mítica* dentro de la reflexión filosófica que muestra el problema de la mala voluntad en aquella dimensión inaccesible para la *eidética* y la *empírica*.<sup>19</sup> Por eso, para comprender mejor esta transición que va de la empírica a la mítica, creemos pertinente analizar de qué manera se estructura lo que denomina nuestro autor “una visión ética del mundo” y por qué es insuficiente para pensar el problema de la mala voluntad. En esa construcción, la gestación de la visión ética del mundo se desarrolla simultáneamente con una idea del hombre.

### c) Visión ética del mundo

Siguiendo de cerca la filosofía hegeliana,<sup>20</sup> Ricœur entiende la expresión “visión ética del mundo” como una construcción ontológica de la realidad que expresa, por una parte, una

---

<sup>19</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.10. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.10. Nuestro autor dirá lo siguiente con respecto a su apuesta por la mítica: “La segunda decisión era de orden metodológico y afectaba el estatuto epistemológico de la meditación dedicada a la voluntad mala. Esta segunda decisión contenía en germen lo que llamaría más tarde el injerto de la hermenéutica en la fenomenología. Para acceder a lo concreto de la voluntad mala, había que introducir en el círculo de la reflexión el largo desvío por los símbolos y los mitos vehiculizados por las grandes culturas. Esta segunda decisión tenía un aspecto crítico al tiempo que una dimensión prospectiva.” P. Ricœur, *Autobiografía intelectual*, *op. cit.*, p.32. Cabe destacar que estas decisiones apuntaban a una finalidad en concreto de su obra del año sesenta: primero, al carácter ontológico que sostenía la dialéctica de lo voluntario y lo involuntario; y segundo, al enfoque con el cual debía aproximarse a esa dimensión, como hemos citado anteriormente.

<sup>20</sup> Tal limitación también es expuesta por el filósofo alemán con el mundo ético (*sittliche Welt*), en relación con el Espíritu, con la eticidad y con el mundo moral. En su obra célebre, explica en profundidad el despliegue de estos conceptos, su proceso y su reconciliación como parte del camino del Espíritu, ahora realizado o “materializado” en la vida ética y sus implicaciones, ya sea en la moral o en el derecho. Creemos pertinente recuperar un fragmento que sintetiza tal proceso, resumiendo así lo que expone en más de la mitad de su obra:

“El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto que es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo. El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo. Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales [*reale*], auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo.

El mundo *ético viviente* es el espíritu en su *verdad*; tan pronto como el espíritu llega al *saber* abstracto de su esencia, la eticidad desciende a la universalidad formal del derecho. El espíritu, de ahora en adelante desdoblado en sí mismo, inscribe en su elemento objetivo como en una dura realidad uno de sus mundos, el *reino de la cultura*, y frente a él, en el elemento del pensamiento, el *mundo de la fe*, el *reino de la esencia*. Pero, ambos mundos, captados conceptualmente por el espíritu que retorna a sí de esta pérdida de sí mismo, son trastocados y revolucionados por la intelección y su difusión, por la Ilustración, y el reino separado y extendido al *más acá* y el *más allá* retorna a la

compleja edificación sostenida a partir de cierta normatividad basada en el racionalismo y, por otra parte, su limitación al intentar abarcar la problemática respecto al hombre y al mal en relación con su voluntad y con su libertad. “Si tomamos el problema del mal como la piedra de toque de la definición, podemos entender por visión ética del mundo el esfuerzo por comprender, cada vez mejor, la libertad por medio del mal y el mal por medio de la libertad”.<sup>21</sup> Pensar el mal desde tal panorama es resultado de una reflexión que se ha mantenido a lo largo de la historia; así como se ha intentado explicar la existencia del mal para responder al sufrimiento y a la lamentación de las víctimas que lo padecen, la visión ética del mundo se ha configurado como respuesta ante un problema de tal magnitud. En tal despliegue, piensa nuestro autor, el hombre no tiene en su constitución al mal; se inserta en él como un agente externo que se interioriza. Por ello sostiene que el hombre no es el origen del mal.<sup>22</sup>

Antes de llegar a tal conclusión, será necesario dar un breve recorrido sobre cómo es que el pensamiento ha construido sus diversas explicaciones y respuestas sobre el mal. Cabe resaltar que tal constructo es resultado de la abstracción de la experiencia, siendo un proceso de racionalización que permite profundizar en la cuestión del mal para esbozar una respuesta. A juicio de Ricœur, entre la filosofía y la teología, la experiencia del mal se entrelaza en una serie de discursos que confiesan una situación vital y fundamental del hombre. En tal horizonte, el discurso de teodicea es resultado de una interiorización y abstracción especulativa que comienza en el mito; la progresión de la razón permitió cuestionar la existencia del mal y, a su vez, otorgar una posible respuesta. La cuestión en ese desarrollo es la siguiente: ¿Cuál es el lugar humano del mal, su punto de inserción en la realidad humana?<sup>23</sup> Para Ricœur, el problema de la voluntad, entendido como *siervo arbitrio*, exhibe hasta qué punto logra vincularse con un problema de

---

autoconciencia, que ahora, en la *moralidad*, se capta como la esencialidad y capta la esencia como sí mismo real, que ya no pone fuera de sí su mundo y su fundamento, sino que deja que todo se consuma en sí, y como *conciencia* es el espíritu cierto de sí mismo.

El mundo ético, el mundo desgano en el más acá y el más allá, y la visión moral del mundo son, por tanto, los espíritus cuyo movimiento y cuyo retomo al simple sí mismo que es para sí del espíritu veremos desarrollarse y como meta y resultado de los cuales emergerá la autoconciencia real del espíritu absoluto.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p.261.

<sup>21</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.14. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.14.

<sup>22</sup> Paul Ricœur, *El mal. Un desafío para la filosofía y la teología*. Trad. Irene Agoff, prolog. Pierre Gisel. Buenos Aires, Amorrortu eds., 2011, p.28-33.

<sup>23</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.10. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.10.

doctrina, con su hipótesis de trabajo y con una “baza” (*enjeu*)<sup>24</sup> filosófica. La relación del mal con la libertad permite a la filosofía una doble finalidad: exhibir los fundamentos filosóficos y los presupuestos de los que parte una reflexión de este tipo, y por otro lado, reconoce al mal como un desafío que debe aceptarse. Es importante reconsiderar de qué manera se fue gestando tal planteamiento, teniendo en cuenta algunos de los elementos previos que sirvan como hilo de Ariadna para entender su revisión filosófica y teológica hacia tal derrotero. El reconocimiento de la limitación filosófica respecto al problema del mal fue el resultado de una revisión profunda de los cimientos mismos de la filosofía, de su visión respecto al mal y de su relación con la teología. Incluso pensar el mal como un “desafío” supone una postura avanzada en dicha revisión, consecuencia de un giro reflexivo que explicaremos a continuación a partir de los diversos estadios del pensamiento.

*a. El racionalismo como fundamento.*

Para Ricœur, el problema del mal ha sido planteado desde una visión racionalista que prescinde del afecto humano, siendo la teodicea el estadio más acabado. Bajo esta visión, se ha propuesto tanto el planteamiento como la solución del mal, sometida “[...] a la exigencia de coherencia lógica, es decir, tanto de no contradicción como de totalidad sistemática”.<sup>25</sup> Bajo la lógica de la teodicea, el pensamiento no considera tener un límite, es capaz de adquirir un saber absoluto, y por ende, la solución final frente al problema del mal. No obstante, desde tal posición el mal aparece como un enigma, como un misterio el cual se trata de dominar, sin lograrlo satisfactoriamente. Para Ricœur, tal limitación sucede por el mismo racionalismo, ya que la teodicea da por supuesto sus cimientos sin cuestionarlos, confiando plenamente en la estructura formal de la lógica. Pensar a Dios como sinónimo de bondad y al mal como un efecto que lo contradice es la fórmula recurrente de este tipo de discurso, mostrando una antinomia que se ha intentado resolver de muchas maneras, pero desde la fórmula racionalista del pensamiento. La

---

<sup>24</sup> A pesar de que *enjeu* se pueda traducir como “finalidad”, “reto”, o como algo que está “en juego” (en el sentido de desafío), que la traducción de Peretti, Díaz Galán y Meloni use “baza” remite a que se piensa como una especie de “fundamento” o de “asentamiento” filosófico. De manera cercana, en la versión de Taurus del año 1991 se traduce ese *enjeu* como “valores filosóficos” que se juegan en la relación metodológica y doctrinal señalada. Cf. P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*. Ver. Castellana de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva. Buenos Aires, Taurus, 1991, p.17. Será decisivo considerar esta ambigüedad planteada en consonancia con los postulados de Nabert y Marcel frente a la reflexión, que como indicamos en (poner referencia), más que un problema, es un enigma.

<sup>25</sup> P. Ricœur, *El mal. Un desafío para la filosofía y la teología*, *op. cit.*, p.21.

confianza proveniente de la teodicea supone que su labor es fundamental para responder el problema, sin considerar que su aportación es de segundo orden. La *Teodicea* de Leibniz es un ejemplo de ello, pues sintetiza tanto “el lenguaje confesional de la religión y cierto discurso referido al origen de todas las cosas”<sup>26</sup>, es decir, incluye tanto una visión moral del mal como también la forma metafísica y afectiva. La confianza en la rigidez de sus supuestos ha dejado como consecuencia el olvido de los límites del racionalismo que se muestran al enfrentarse a tal problema. A juicio de nuestro autor, justificar la existencia del mal, en un mundo procedente de un Dios creador bueno, supone un desafío que evidencia su insuficiencia y su necesidad de incluir otros elementos ajenos.<sup>27</sup> Por ello, es necesario desvelar el proceso racionalista de la teodicea y, una vez ahí, explicar su fracaso y la propuesta del filósofo francés ante tal panorama.

*b. Primer estadio: el mito*

Si la teodicea es una reflexión avanzada respecto al mal, ¿qué tipo de discurso es? Tanto en su ensayo *El mal*<sup>28</sup> como al comienzo de la *Simbólica del mal*,<sup>29</sup> Ricœur considera que el lenguaje más próximo a la experiencia del mal es el mito, pues compila mediante relatos ejemplares el nivel *cósmico*<sup>30</sup> del problema, englobando en una misma visión *ethos* y *cosmos*. El mito, en este sentido, funciona como una primera estructuración que busca una explicación respecto al mal; al esbozar una respuesta, el hombre construye diversas formas de narrativas que respondan ante su situación, siendo este tipo una forma compleja de reconstrucción y de confesión del mal padecido. Así, el mito responde a una necesidad originaria de comunicación y de reconocimiento, siendo el lenguaje simbólico el medio por el cual se representa la doble condición de lo humano –que de otra forma explicó Rudolf Otto mediante la categoría de lo *sagrado* respecto a la idea de Dios–, es decir, como una ambigüedad entre la luminosidad y la oscuridad. Por la opacidad de tal representación, se entiende al mito como un vehículo de comunicación de un padecer donde las diversas posibilidades de confesar se condensan en una

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p.22

<sup>27</sup> *Ibidem*, p.23.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.28 y ss.

<sup>29</sup> P. Ricœur, *Finitud y Culpabilidad*, *op. cit.*, p.169 y ss. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.167 y ss.

<sup>30</sup> *V. infra*, p.87.

variedad de relatos, consecuencia de la síntesis procedente de la imaginación.<sup>31</sup> Por lo anterior, Ricœur piensa que “[...] el ámbito del mito se revela como una vasta plataforma de experimentación e incluso de juego, con las hipótesis más variadas y fantásticas”.<sup>32</sup>

Si bien el mito es una primera forma del entendimiento que busca estructurar la experiencia del mal, no obstante, también posee un límite manifiesto. Si bien su alcance cósmico es importante, no es suficiente para responder una necesidad vital que el padecer presenta. Esa cualidad de amplitud, virtud propia de los mitos, a su vez también es su límite porque no responde a la lamentación inmediata de la víctima; no es suficiente saber el *origen* del mal (en el sentido *cósmico* del mito) para responder una crisis tan profunda en el hombre. “¿Podría el mito responder por entero a las expectativas de seres humanos activos y suficientes? Parcialmente, toda vez que salía al paso de una interrogación contenida en la lamentación misma: ‘¿Hasta cuándo?’, ‘¿Por qué?’.”<sup>33</sup>

### c. Segundo estadio: los relatos sapienciales

La necesidad humana de consuelo transforma la pregunta por el mal en queja a la cual el mito no puede responder. Lo que se necesita es *argumentar* una explicación del mal, más que contar su origen. En la búsqueda del *por qué*, el mito se transforma en un relato sapiencial que los sabios debatirán sobre la solución del mal. En esta necesidad, se corre el riesgo de volver los relatos sapienciales en una ordenación moral, prescindiendo de la consolación por buscar una explicación del mal en términos valorativos. La teoría de la *retribución*, tal como se presenta en el libro de *Job*, es resultado de dicha transformación, guiando el relato sapiencial a una narrativa que contenga dentro de sí la justicia que atienda a los males del mundo. Esta sería una primera versión de una “visión ética del mundo” que organiza mediante un orden jurídico la valoración

---

<sup>31</sup> “Se comprende, entonces, en qué sentido puede hablarse de una *redención por imaginación*: a través de los sueños de inocencia y de reconciliación, la esperanza trabaja con todo lo que el hombre es; en el sentido amplio de la palabra, las imágenes de reconciliación son mitos, no en el sentido positivista del mito, en el sentido de leyenda o de fábula, sino en el sentido de la fenomenología de la religión, en el sentido de un relato significativo del destino humano integral; *mythos* quiere decir palabra; la imaginación en tanto que función poética es también la sede de un trabajo en profundidad que dirige los cambios decisivos de nuestras visiones del mundo; toda conversión *real* es, ante todo, una revolución en el nivel de nuestras imágenes rectoras: al cambiar su imaginación, el hombre cambia su existencia.” P. Ricœur. “La imagen de Dios y la epopeya humana” en *Historia y verdad*. Trad. Vera Waskman. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015, p.150.

<sup>32</sup> P. Ricœur, *El mal. Un desafío para la filosofía y la teología*, op. cit., p.30.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p.31.

moral del mundo que padece el mal en diversos niveles.<sup>34</sup> Pero esta organización, más que responder el mal, muestra una desproporción y arbitrariedad que no atiende puntualmente a la queja de la víctima. Cuantificar el bien y el mal equilibrando la falta cometida con un castigo a la altura no responderá al sufrimiento de la víctima, pues su función en el mundo será la de regular, no la de consolar. “Porque la respuesta de la retribución se volvía insatisfactoria en el momento en que comenzaba a existir cierto orden jurídico que distinguía a los buenos de los malos y se dedicaba a medir la pena según el grado de culpabilidad de cada uno”.<sup>35</sup>

*d. Tercer estadio: la gnosis y la gnosis antignóstica*

Esta visión sapiencial de la realidad, fundamentada en dos principios morales opuestos, anteceden y sustentan la siguiente forma reflexiva respecto al mal, a saber, a la gnosis y a la gnosis antignóstica. La visión de Agustín de Hipona representa estas dos posturas, ofreciendo frente a los relatos sapienciales una respuesta oportuna que implica la recuperación metafísica de la doctrina neoplatónica y su subsiguiente transformación; pero, a su vez, continua el camino transitado por los mismos relatos sapienciales. Lo que heredó la gnosis al pensamiento occidental fue el planteamiento del problema del mal como una “totalidad problemática”, pero por esta misma construcción, ya aparecida en los relatos sapienciales, se necesitaba una respuesta crítica frente a la visión de un mundo que se configuraba mediante un dualismo moral. Como mencionamos, la teoría de la retribución generó una visión dualista del mal, transformándose en un mito racionalizado, donde el mundo se organiza a partir de dos principios morales supremos. Esta racionalización es la que Agustín ataca desde la recuperación neoplatónica: “Si Agustín pudo oponerse a la visión trágica de la gnosis [...], fue, ante todo, porque tomó de la filosofía, en el neoplatonismo, un aparato doctrinario capaz de desarmar la apariencia conceptual de un mito racionalizado.”<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> En esta construcción de la “visión ética del mundo” es importante recordar que el mito para Ricœur indica la dimensión cósmica de la realidad humana, de su ordenación y su jerarquización. Cuando el mito se transforma en un relato sapiencial, no solamente se reduce la dimensión cósmica del mito al mundo de lo humano como forma moral, sino que coloca la valoración moral en términos cósmicos. Esta construcción pondrá al bien y al mal como dos principios fundacionales de la realidad.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p.33.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p.36.

En este contexto, Agustín aparece como el pensador que brindó al problema una dimensión ontológica, moral, ética, política, teológica e incluso biológica,<sup>37</sup> condenando las representaciones dualistas del mal que adoptaban una postura gnóstica; su respuesta recuperó la forma filosófica neoplatónica, asociando al mal a la nada y al no ser, mientras que le daba existencia a todo aquello que tuviera un mínimo de bondad. Uno de los lugares donde Agustín apunta tal apuesta es el décimo primer capítulo de su *Enquiridion*<sup>38</sup> donde se pregunta: ¿por qué Dios permite el mal en el mundo? A lo cual responde que se permite porque el mal está en estrecha relación con el bien: “Pues, ¿qué otra cosa es el mal, sino la privación del bien?”.<sup>39</sup> Así como las enfermedades no son sustancias, sino alteraciones en el cuerpo, así el mal es una alteración del bien; las cosas fueron creadas buenas, aunque sean susceptibles a mutaciones.<sup>40</sup> Por esta razón, las cosas buenas son corruptibles porque no son sumamente buenas, ya que el sumo bien es Dios y las cosas buenas lo son por relación al Él. Se puede sintetizar el argumento del siguiente modo: puesto que el Creador es el Sumo Bien, las cosas creadas por Él son buenas; pero, a diferencia de Aquél, las cosas admiten aumento o disminución de bien, por lo que su alteración supondría ya un mal, específicamente si disminuye su bondad.

En su argumento, Agustín asocia la idea de sustancia con la de bien, habiendo entre las criaturas una jerarquía, aumentando o disminuyendo su posición respecto a Dios dependiendo la sustancialidad que posea la criatura, en tanto cualidad de bondad: el mínimo de cualidad de bien le da la posibilidad a una criatura de ser, por lo que no habría una criatura completamente mala. Si la sustancia está asociada con el bien, el mal es carencia de sustancia. “Sin el bien no podría existir el mal. El bien que carece de todo mal es el bien absoluto; por el contrario, aquel al que está adherido el mal, es un bien corrupto o corruptible; y donde no existe el bien, no es posible

---

<sup>37</sup> *Idem.* Lo que intenta Agustín con este argumento que presento posteriormente es erradicar las posturas maniqueas y pelagianas con respecto a una interpretación “mítica” del mal. Con esta última expresión entendemos una ordenación racional que permite darle existencia al mal mediante una personificación. Al recurrir a la argumentación filosófica del neoplatonismo, Agustín intenta purificar la comprensión del mal fuera de esa mitologización, la cual aparta de la “verdadera solución” del mal íntimo de cada hombre. Por esa razón, el filósofo francés comprenderá el esfuerzo de Agustín como un paso trascendente en la profundización del problema del mal, pero también una derrota frente a aquél.

<sup>38</sup> San Agustín. *Enquiridión en Obras de San Agustín IV: obras apologéticas.* Vers., introd. y notas de Fr. Victorino Capanaga, Fr. Teófilo Prieto, Fr. Andrés Centeno, Fr. Santos Santamarta y Fr. Herminio Rodríguez. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

<sup>39</sup> *Ibidem* XI, 3 (p.477).

<sup>40</sup> *Idem.* (p.477) Hay que tener presente lo que dice a continuación, en el capítulo XII 4.: “Cuando una substancia se corrompe, esta corrupción es un mal, porque la priva de algún bien; pues si esto no fuese así, no la dañaríamos; es así que la daña, luego la despoja de algún bien.” (p.477)

mal alguno. [...] pues toda naturaleza es un bien, y no existiría cosa mala alguna si esa misma cosa que es mala no fuese substancia.”<sup>41</sup> Por ello, el mal no puede ser sustancia, ni mucho menos puede ser la naturaleza del hombre. Agustín demuestra, al hacer la distinción sustancial del bien y del mal, la existencia de hombres malos mediante la corrupción de su bondad, no porque su naturaleza sea, en sí, mala: “[...] toda sustancia, por más que sea viciosa, en cuanto sustancia, es buena; en cuanto defectuosa, mala”.<sup>42</sup> Para este autor, no podría existir el mal sino hubiese una sustancia buena; los males existen por los bienes, pues los males no tienen sustancialidad, necesitan la sustancia del bien para que, al afectarla, puedan existir.

Sin embargo, la explicación metafísica de Agustín respecto a la nada y el mal se complejiza al considerar el pecado original en relación con la nada. Vinculado el mal con el pecado, así como la nada con la falta, se vinculan también la dimensión metafísica con la moral, cimentando una visión penal de la historia<sup>43</sup> denominada como *ontoteología*.<sup>44</sup> El mal que aqueja al hombre lo ata a su condición caída, siendo el pecado original “[...] la experiencia, a la vez individual y comunitaria, de la impotencia del hombre frente a la potencia demónica [*sic*] de un mal ya presente antes de cualquier iniciativa mala asignable a alguna intención deliberada. Se niega el contenido de la gnosis, pero se reproduce su forma discursiva, esto es: la de un *mito racionalizado*.”<sup>45</sup>

A juicio del filósofo francés, Agustín pretende resolver la postura gnóstica con la argumentación metafísica neoplatónica de la ordenación entre el ser y la nada. Sin embargo, Agustín terminó yuxtaponiendo su postura antignóstica con la gnosis que cuestionaba. En este

---

<sup>41</sup> San Agustín, *Enquiridion*, XIII, 4 (p.479).

<sup>42</sup> *Idem.* (p.481).

<sup>43</sup> ¿Cómo es que se inserta el mal en la creación?, ¿cuál es su causa que lo origina? Agustín es contundente al responder estas preguntas: “[...] decimos que la causa de las cosas buenas, que a nosotros se refieren, no es otra que la bondad de Dios; y la de las malas, la voluntad del bien mutable, que se aparta del inmutable bien, primero la del ángel, la del hombre después.” *Ibidem*, XXIII, 8 (p.499). Esta respuesta sitúa el problema del mal ya no en el plano metafísico, sino también dentro de lo moral. La primera causa del mal, a nivel metafísico, es la privación del bien. Una segunda causa otorgada influye a nivel moral, relacionada con la naturaleza que comparten los hombres y los ángeles caídos: la *ignorancia (ignorantia)* de las cosas que debía practicar y el *deseo (concupitencia)* de las que debía evitar. En este sentido, la ignorancia está vinculada al error y al dolor, siendo el miedo su expresión en el ánimo. Si el alma logra alcanzar lo que desea, pero aquello es algo que debe evitar, es vencida prontamente por el malsano deleite y la vana alegría, siendo causantes de enfermedades y miserias de la naturaleza racional. *Ibidem*, XXIV, 8 (p.499, 501).

<sup>44</sup> P. Ricœur, *El mal. Un desafío para la filosofía y la teología*, *op. cit.*, p.37. Para Ricœur, este es el núcleo que condenó tanto a maniqueos como a pelagianos, sintetizándose en la concepción del “pecado original”, concebida de la interpretación del capítulo tercero del libro del *Génesis* y el capítulo quinto de la carta a los *Romanos*. *Ibidem*, p.39.

<sup>45</sup> *Idem.*



lugar el libre albedrío entra a escena, pues fue dado al hombre para elegir entre lo bueno y lo malo, introduciendo la posibilidad de la aspiración a la felicidad y al paraíso, pero también de su alejamiento y perdición. La naturaleza humana caía en el momento que Adán desobedeció a Dios, consecuencia de la *ignorancia* y el *deseo*. El pecado original no sólo explicaría el origen del mal (como lo hace el mito), además se le agrega la explicación filosófica que lo justifica mediante el esquema metafísico, donde se entiende como una caída sustancial, una falta moral y una condena genética a la vez.

*e. Cuarto estadio: la teodicea*

Para Ricœur, sólo se puede hablar propiamente de la teodicea cuando se cumplen tres puntos fundamentales: a) cuando el problema del mal se estructura mediante una forma racionalizada que tiende “a la univocidad”; b) la argumentación sobre el mal es apologética (el discurso es una respuesta al sufrimiento y a la lamentación); c) los principios de *no contradicción* y *totalidad sistemática* sostienen y dirigen la argumentación.<sup>46</sup> Isabel Cabrera concuerda con el filósofo francés cuando dice que la teodicea se configura a partir de la existencia del mal en un mundo donde Dios es bueno. “La afirmación de que Dios es bueno llega a ser, para algunos, una verdad que se desprende del análisis del concepto de Dios. Pero aceptar esta verdad originaria, como sabemos, la pregunta de la teodicea: si Dios es bueno, ¿por qué permite el mal? Muy diversos autores de la tradición judeocristiana han tratado de responder esta dolorosa pregunta de manera nunca satisfactoria”.<sup>47</sup>

A juicio de Ricœur, la teodicea tal como Leibniz la propuso cumple con este tipo de razonamiento, pues no sólo prosiguió con la labor que Agustín había emprendido con su respuesta al mal, sino que la refinó. El filósofo alemán incluyó en su respuesta al mal nuevos elementos que anteriormente no aparecían y que darían a la teodicea su cualidad primordial. Primero, incluyó dentro de la ontoteología otras formas de mal como el sufrimiento y la muerte, ampliando la forma moral del mal que Agustín propuso a una más general, denominada *mal metafísico*. Y no sólo eso, sino que, además, para darle consistencia, construyó su discurso bajo el vínculo del principio de no contradicción con el de razón suficiente, reduciendo las diversas

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p.40-41.

<sup>47</sup> Isabel Cabrera. “El sufrimiento en la tradición judeocristiana” en *El Dios de arena y otros ensayos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, p.13.

objeciones que ponían de manifiesto la lamentación y el sufrimiento a una construcción lógica finamente organizada.<sup>48</sup> Esta fórmula daba como consecuencia una respuesta racionalizada al mal que se reforzaba, además, con la noción infinitesimal del cálculo que Leibniz mismo propuso. Su idea de “el mejor de los mundos posibles” consideraba un cálculo cuantitativo del máximo de perfecciones balanceado con el mínimo de defectos con tal de reducir al absurdo los daños que los males dejaban, con el fin de armonizar lo posible lógico con lo contingente, lo no imposible y lo que podría ser de otro modo.<sup>49</sup>

El problema de tal respuesta, por más acabada que pareciera, estaba en su constitución misma: al reducir el problema del mal a tal fórmula dejaba de lado a la lamentación y al sufrimiento, a pesar de que fueran los motivos por los cuales la teodicea existe. Además, frente a la presencia del mal, será el racionalismo quien llegue a su límite, ya que, al satisfacer sus principios lógicos, así como al abarcar todas las formas del mal que sintetiza en la dimensión metafísica, revela su realidad como un discurso insuficiente frente a la gran variedad de expresiones que provienen de la contingencia. Y más aún, se requeriría un optimismo férreo para sostener que el balance entre las perfecciones e imperfecciones como bienes y males es da a favor nuestro.<sup>50</sup> En otras palabras, un entendimiento finito es incapaz de acceder a la infinitud de datos que el cálculo infinitesimal aporta, así como la teodicea es incapaz de agrupar bajo los principios de bien y mal la totalidad de elementos y experiencias que la realidad ofrece. Esa limitante fue expuesta por Kant en parte de sus últimas obras, pero no daría el golpe fatal a los discursos de teodicea; al contrario, sería quien llevaría a otros autores a responder con mayor potencia racional el problema del mal.

Resalta entre tales autores el pensamiento de Hegel como depurador del discurso de teodicea. Si bien Leibniz había logrado estructurar la ontoteología, refinando la vía agustiniana de la providencia proveyéndola de una base lógica firme, Hegel la llevó a sus últimas consecuencias en el proceso dialéctico del Espíritu. La vía de la Negatividad fue clave para tal objetivo, colocando a lo trágico y a lo lógico en un mismo proceso que pide la muerte de algo para la existencia de otra cosa mayor. “La negatividad es, en todos los niveles, lo que obliga a cada figura del Espíritu a volverse en su contrario y a engendrar una nueva figura que suprime y a un

---

<sup>48</sup> P. Ricœur, *El mal. Un desafío para la filosofía y la teología*, op. cit., p.41-42.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p.42.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p.43.

tiempo conserva a la precedente, según el sentido doble de la *Aufhebung* hegeliana”.<sup>51</sup> Al hablar de la disolución de la visión moral del mundo, Hegel mostró al Espíritu dividido entre la convicción y la conciencia juzgante, es decir, entre la encarnación de las pasiones que llevan al hombre a actuar –y a ser protagonista de la historia– y la figuración del alma bella que sirve como talante moral de la cultura. Ricœur no sólo encuentra la condena de la conciencia juzgante a la violencia ejercida por el hombre de convicción, sino además desvela su propia finitud y cierta hipocresía de su condena, en defensa de su ideal moral por medio de la palabra. Así, en la unilateralidad de la conciencia juzgante se descubre un mal equiparable al de la conciencia activa, juzgando a los actos del hombre de convicción por no adecuarse a su visión moral. En este punto surge una pregunta crucial: ¿En qué consiste entonces el perdón? Para Hegel, será el reconocimiento mutuo de la particularidad de los opuestos y su reconciliación, dando lugar al *Espíritu seguro de sí mismo* que suprime tanto las aspiraciones del hombre de convicción que se enfrentan a la conciencia juzgante (justificando así el título del apartado de la *Fenomenología del Espíritu* donde presenta tal reflexión<sup>52</sup>). “El Sí de la reconciliación, en el cual los dos Yoes desisten de su ser ahí opuesto, es el ser-ahí del Yo extendido hasta la dualidad, Yo que en esto permanece igual a sí mismo y que en su completa alienación y en su contrario completo tiene la certeza de sí mismo; él es el Dios manifestándose en medio de ellos, que se saben como el puro saber.”<sup>53</sup>

Pareciera que el camino de la dialéctica resuelve de manera contundente el problema del mal a partir de la Negatividad, pero aún queda una objeción que señalar, proveniente del sufrimiento y de la lamentación. Ricœur lo presenta en la siguiente pregunta: ¿qué suerte se reserva al sufrimiento de las víctimas en una visión del mundo en la cual el pantragismo es recuperado sin pausa en el panlogismo?<sup>54</sup> La operación astuta de Hegel incluyó al sufrimiento en el proceso racional del Espíritu, y con ello, a ver al mal como parte importante del despliegue de la historia, siendo la dialéctica una síntesis de lo trágico y lo lógico como dos formas de la realidad humana. “La astucia de la razón consiste en que el espíritu del mundo se sirve de las pasiones que animan a los grandes hombres hacedores de la historia, desplegando a sus espaldas

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, p.47.

<sup>52</sup> Nos referimos al apartado C del capítulo del VI titulado “El Espíritu cierto de sí mismo. La moralidad.” Ricœur comenta la última parte, titulada “El mal y su perdón”. Cf. *Fenomenología del Espíritu*, pp.384 y ss.

<sup>53</sup> G. W. F. Hegel. *La fenomenologie de l'esprit*. Trad. Jean Hyppolite, II, p. 200 *apud* P. Ricœur, *El mal. Un desafío para la filosofía y la teología*, *op. cit.*, p.49.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p.49-50.

una intención segunda, disimulada en la intención primera de las metas egoístas que sus pasiones les hace perseguir.”<sup>55</sup> El resultado no fue nada satisfactorio: la historia sería el testimonio de que la vida humana no era más que una vida llena de sufrimientos. Los sujetos son reducidos por completo al destino del espíritu, ya sea de un pueblo o del mundo, sin considerar siquiera su felicidad o su desdicha como parte de la operación. “Si los grandes hombres de la historia se ven frustrados de la felicidad a causa de una historia que se mofa de ellos, ¿qué decir de las víctimas anónimas?”<sup>56</sup>

d) Una crítica a la visión ética del mundo

La construcción de la visión ética del mundo es un intento humano por resolver el enigma del mal que ha llevado a la razón a buscar respuestas cada vez más complejas; pero en su intento se ha olvidado de su tarea primordial: que hay una víctima del mal que clama por una restitución. Tal restitución puede entenderse como una consolación, pero también como un perdón. En ambos casos, la teodicea no ha resuelto ningún problema, se ha encontrado con una realidad que poco puede atender desde sus muros que resguardan los principios que la sustentan celosamente. Así, en la pretensión de responder de una vez por todas el problema del mal a partir de su fundamento racionalista, la teodicea se mostraba como un argumento acabado frente a una realidad que se le revelaba como un desafío. Pero su error, según Ricœur, radica en su confianza ciega en su fundamento racionalista. El augurio de su fracaso se vislumbraba al intentar sintetizar la realidad irreductible en dos principios como son el bien y el mal.

El fracaso de la Teodicea, en el propio interior del espacio de pensamiento delimitado por la onto-teología, es consecuencia de que un entendimiento finito, incapaz de acceder a los datos de ese cálculo grandioso, no podrá menos que agrupar en una balanza del bien y del mal los signos dispersos del exceso de perfecciones en comparación con las imperfecciones. [...] Lo que fracasa es, precisamente, esa pretensión de establecer un balance positivo de la ponderación de bienes y males sobre una base cuasi estética, y ello, desde el momento en que confrontamos con males y dolores cuyo exceso no parece que pueda compensarlo ninguna perfección conocida.<sup>57</sup>

Kant fue quien asestó el primer golpe al cuestionar el origen del mal como una respuesta ante el sufrimiento, abordando los aspectos *moral* y *originario* del discurso de teodicea. El primer

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p.50.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p.51.

<sup>57</sup> *Idem*.

aspecto trata al mal como un desacato a la ley que implica una punición, dejando fuera al sufrimiento. Desde los tiempos del Agustín de Hipona, el problema del mal se colocó bajo esta óptica moral; es decir, cuestionando de dónde proviene que hagamos el mal y por qué lo hacemos. Pero tal pregunta no llevaba a cuestionar su origen (o sea, no cuestionaba su génesis, la suponía), sino más bien implicaba en la forma normativa regida bajo los principios de justicia como el castigo y la retribución. Por ello Kant realiza dos cuestionamientos, uno *punitivo* y otro constitutivo, de la edificación ontoteológica. El carácter punitivo que vincula el sufrimiento con la moral se desmantela a partir de cierta disposición positiva humana, correspondiente a su inclinación hacia la sociabilidad, así como a la personalidad de la que es responsable. Indirectamente, el sufrimiento es asumido por la tarea moral del “proyecto de humanidad” que compete al hombre tanto a nivel individual como al *cosmopolita*,<sup>58</sup> dejando expuesta la necesidad de la regulación en pos de una afirmación originaria que vincularía la personalidad con un ideal trascendental: la *humanidad*.

El segundo aspecto indica una propensión hacia el mal que se diferencia de la postura agustiniana respecto al pecado original. Kant entiende por *mal radical* el supuesto de que, en el hombre, existe una *propensión natural al mal* que moralmente puede ser imputada.<sup>59</sup> Ya sea el hombre “primitivo” o en el “civilizado”, existe una confusión entre el mal y la virtud moral:<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> P. Ricœur, *El mal. Un desafío para la filosofía y la teología*, op. cit., p.44-45.

<sup>59</sup> Creemos ilustrativa la forma en la que Kant concluye su ensayo *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, muy parecida a la que otorga a continuación de su argumento, al respecto de la propensión natural del hombre al mal. Cuenta su lectura sobre las *Cartas sobre las montañas, la historia de la tierra y del hombre*, de Jean André De Luc sobre su viaje realizado, según Kant, con fines antropológicos: “El filántropo autor se puso en camino abrigando la suposición de la bondad originaria de nuestra especie; y buscó la confirmación de su supuesto allí donde el desarrollo urbano no pudo tener tanto influjo como para corromper sus espíritus: en las montañas, de las *suizas* al *Harz*. Y, después de que una cierta experiencia en las primeras hiciera vacilar su fe en la inclinación desinteresada de los hombres a prestar ayuda, acabó por concluir, sin embargo, lo siguiente: *el hombre, en lo que respecta a la benevolencia, sería suficientemente bueno* (lo que es de extrañar, pues esto es la consecuencia de una inclinación innata de la que Dios es el autor), *si no fuera porque habita en él una propensión perversa al engaño disimulado* (lo que tampoco es de admirar, pues el apartar esta propensión es tarea del carácter que el hombre ha de forjar en sí mismo).” Immanuel Kant. *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Introd. Y ed. bilingüe de Rogelio Rovira. Madrid, Encuentro, 2011, p.57-59. Queremos subrayar, ante todo, lo que Kant vislumbra, es decir, que la maldad ya está dentro de lo humano, “[...] unter seinen Mitbürgern, ja noch näher, in seinem eignen Busen.” *Ibidem*, p.58.

<sup>60</sup> “[...] ‘hay en la desdicha de nuestros mejores amigos algo que no nos desagrade del todo’, y de muchos otros vicios escondidos bajo la apariencia de virtud, sin hablar de aquellos que no se disimulan en absoluto porque para nosotros se llama bueno aquel que es un hombre malo de la clase general” I. Kant. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad., prolog. y notas de Felipe Martínez Marzoa. Madrid, Alianza, 2016, p.66. Consideramos pertinente la relación que hay entre esta confusión con el principio de la “insociable sociabilidad” que en otro momento postula Kant. Tal confusión no es sino una expresión de la voluntad que, dependiendo sus deseos, seguirá

dentro del sentir humano existe una confrontación entre lo que es bien desde la razón y la voluntad, pues pueden confundirse lo malo y lo bueno. Así, existe una propensión del bien buscado en ciertas condiciones específicas del hombre; pero, en otras condiciones, puede confundirse y buscarse un bien donde no lo hay, pervirtiendo así los fines que motivan dicha propensión. Por esto, el mal se entiende como una “[...] máxima suprema que sirve de fundamento subjetivo último a todas las máximas malas de nuestro libre albedrío”.<sup>61</sup>

Por esa razón, el fundamento del mal no puede darse ni en la sensibilidad ni en las inclinaciones naturales que proceden de ella. En la sensibilidad no hay una fundamentación del mal moral como sí lo habría en la Razón que delibera de la ley (entendida como Razón maliciosa que transformaría, por medio de una voluntad absolutamente mala, al hombre en un *ser diabólico*). En todo caso, la *propensión natural al mal* proviene de la subordinación invertida de los motivos que llevan al hombre a identificar su máxima entre el amor a sí y la ley moral. El hombre malo sería aquel que tiene como máxima el amor a sí, subordinando la ley moral a su deseo; en la perversión de la voluntad al invertir el motivo que lleva a poner la máxima humana que debe seguir, corrompiendo de raíz el fundamento de las máximas. En esto consiste lo *radical* del mal y, a su vez, la imposibilidad de erradicarlo.<sup>62</sup>

Sería el idealismo quien respondiera con mayor esfuerzo a la postura de Kant, recuperando el presupuesto racionalista de la teodicea. Como lo indicamos, Hegel fue uno de los

los principios que la razón postula. “Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla” I. Kant. “Idea de la historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*. Trad. y prol. Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p.46. Resalta cierto “estado de naturaleza” humana que versa en esta forma hostil entre los hombres, puesta en tensión con su misma proyección comunitaria. En otras palabras, el hombre afirma su finitud en el momento en el que, al querer participar de una máxima y seguirla rectamente, irremediabilmente tienda a desviarse, a equivocarse en el proceso de querer seguir dicha máxima y desear su opuesto. Cf. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op. cit., p.67.

<sup>61</sup> P. Ricœur, *El mal. Un desafío para la filosofía y la teología*, op. cit., p.45.

<sup>62</sup> Dicha perversión Kant la denomina *corazón malo*, demostrando la fragilidad humana porque su naturaleza no es lo suficientemente fuerte para seguir rectamente los principios que ha adoptado. Esa fragilidad va relacionada, además, con cierta impureza al confundir los motivos impulsores, de tal manera que solamente se sigue la ley por cumplirla y no por lo que significa, a saber, como motor único que impulse acciones buenas. En todo caso, el corazón malo contiene dentro de sí una culpa (*reatus*) impremeditada, ya sea por su fragilidad o por su impureza, que se percibe en el acto mismo de la libertad humana. Pero hay un tercer grado de culpa, la cual es premeditada (*dolus*) y, entre otras cualidades, exhibe cierta deshonestidad que extiende falsedad y dificulta una genuina intención moral. Está sustentada por la ilusión o creencia (Kant la denomina “fantasmagoría”) de seguir una máxima moral buena cuando el acto demuestra todo lo contrario, causando un engaño a sí mismo que aleja de las máximas los actos realizados. Este grado de culpa hace ver de los hombres su indignidad que, para este autor, “[...] constituye la mancha pútrida de nuestra especie, mancha que, en tanto no la apartamos, impide que el germen del bien se desarrolle, como sin duda haría en otro caso.” I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op. cit., p.72.

puntos culmen de tal esfuerzo. La relación entre tragedia y lógica en su visión histórica del espíritu dejaba al hombre en un escenario terrorífico donde la vida no era más que sufrimiento y lamentación, condición deplorable que padecería la humanidad como víctima de un mal que se había transformado en omnipresente. Frente a tal panorama, habría una serie de respuestas que procedían de la teología y de la filosofía que expondrían no sólo el descontento frente a la teodicea, sino propondrían incluso otras vías de responder al mal que no implicara caer en los mismos linderos. Por un parte, las posturas de Karl Barth y de Paul Tillich frente al idealismo reflejaron una preocupación profunda del mal, tratando de romper la dialéctica de la Negatividad y liberar al hombre del influjo del mal.<sup>63</sup>

Por otra parte, sería el pensamiento personalista una vía filosófica que concibe el mal desde otro horizonte, retomando la tarea que Kant había dejado inconclusa. Tanto Jean Nabert como Gabriel Marcel propusieron una respuesta filosófica partiendo de cierto vitalismo para superar el problema reflexivo en el cual cae la teodicea.<sup>64</sup> El primero de ellos sostuvo en su *L'Essai sur le mal* una reflexión del mal moral en términos de lo injustificable. Se preguntaba ¿Cómo es posible que ciertas acciones, aspectos de la existencia o estructuras sociales no estén justificadas? Siguiendo la lógica normativa, todo juicio está sustentado en una serie de normas donde los hábitos intelectuales, morales y estéticos sirven como una autoridad contingente que funciona de manera racional, posibilitando incluso su rectificación por medio de tales normas que

---

<sup>63</sup> Cf. P. Ricœur, *El mal. Un desafío para la filosofía y la teología*, op. cit., p.53 y ss.

<sup>64</sup> En el caso de Jean Nabert, en su *Ensayo sobre el mal* (Trad. José Demetrio Jiménez. Madrid, Caparrós ed., 1997) demuestra la gran deuda que tiene de Kant. En el texto puede verse que la reflexión filosófica en términos reflexivos se limita a la forma trascendental (sobre todo hay que subrayar el uso de las categorías y conceptos kantianos, los cuales pone en relación con la experiencia del mal, creando así una forma que oscila entre lo fenomenológico y lo puramente reflexivo). Por otro lado, Gabriel Marcel es claro y contundente cuando comienza a abordar el “misterio” del mal en su libro *Filosofía para un tiempo de crisis*: “Está perfectamente claro que me propongo a hablar como filósofo y no como teólogo. Además, pienso que, cuando se trata del problema –aunque mejor sería hablar del misterio– del mal, las líneas de pensamiento del filósofo o del teólogo se aproximan extrañamente.” Gabriel Marcel. *Filosofía para un tiempo de crisis*. Trad. Fabián García-Prieto Buendía, Madrid, Guadarrama, 1971, p.175. Por último, Paul Ricœur deja manifiesto su interés filosófico respecto a la condición simbólica del mal mediante una serie de preguntas: “¿Por qué, en efecto, solo se puede hablar de las ‘pasiones’ que afectan a la voluntad en el lenguaje cifrado de una mítica? ¿Cómo introducir esta mítica dentro de la reflexión filosófica? ¿Cómo retomar el discurso filosófico después de haberlo interrumpido por el mito?” P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.10. “Pourquoi en effet ne peut-on parler de ‘passions’ qui affectent la volonté que dans le langage chiffré d’une mythique? comment introduire cette mythique dans la réflexion philosophique? Comment reprendre le discours philosophique après l’avoir interrompu par le mythe?” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.10. No hay que perder de vista en tal escenario que Ricœur está dialogando con ambas posturas, por lo que la recuperar de la dimensión simbólica de los mitos es un esfuerzo por aproximar a la filosofía a la experiencia vital del mal.

los sustentan. Pero, cuando invade el sentimiento de lo injustificable, el hombre se enfrenta a una contradicción que las normas no logran detener, ni su seguimiento fiel satisfacer. En este dilema aparecerá el mal: por un lado, los males introducen a una especie de región donde el deber-ser dictado por las normas no cuenta; mientras que, por el otro, permite pensar otras problemáticas posibles, como la existencia de una voluntad perversa y lo que implica dentro de un régimen normativo. Lo que plantea Nabert con esta reflexión es el problema entre el deber y el hacer, pues pareciera que ambos difieren por un acto de libertad; dicho de otra forma, que entre la fidelidad o infidelidad de la voluntad hacia la ley se manifiesta el límite de lo moral y la posibilidad de su transgresión, de su hostilidad o, de menos, de su indiferencia. La cuestión radica, en este punto, en la posible relación de aquello que la moral trata de justificar y lo que se muestra como injustificable.<sup>65</sup>

En las ideas y las obras hay una especie de contraste, una desconexión: la voluntad y los actos que hablan por dicha voluntad no se corresponden, descubriendo una antinomia que escinde tanto lo que se proyecta como lo que se lleva a cabo. La propensión del espíritu –afín a lo que el pensamiento alemán concibe con un toque trágico–, está en riesgo constante de ser dirigida a otros linderos, fuera de su finalidad; paradójicamente, seguir a cabalidad toda forma de moralidad, de normas y de imperativos con tal de que se cumplan en toda su plenitud lleva dentro de sí la posibilidad de desviarse, de incumplirse y de transgredirse. Las obras humanas se truncan, pueden quebrantarse; la satisfacción simultánea de las leyes del mundo y el cumplimiento de nuestros deseos no siempre se lleva a cabo. “Por eso lo trágico, que nos sitúa a veces en las inmediaciones del mal, se oculta a las apreciaciones de una conciencia normativa cuya autoridad permitiría pensar que podría ser limitada y superada. Es posible dibujar los contornos de un mundo en el que se resolvería en armonía, pero que no es ya este de aquí, en el cual, al contrario, llega a ser tanto más profundo cuanto la conciencia, sensible a las normas, satisface más escrupulosamente su deber”.<sup>66</sup>

El mal revela, en esta aproximación, una limitación humana interna, una desproporción constitutiva como una momentánea incomunicabilidad entre lo abstracto del discurso y su correspondiente realización en los actos. El análisis de lo injustificable en estos términos

---

<sup>65</sup> Este presupuesto expone lo que Ricoeur denomina la “grandeza y límite de una visión ética del mundo”: Por un lado, la ética se esfuerza por justificar los actos y tener una normativa capaz de atender al sufrimiento y de resarcir las faltas; mientras que por el otro, hay actos que constantemente sobrepasan la capacidad de la moral y le muestran su ineficacia.

<sup>66</sup> J. Nabert, *Ensayo sobre el mal*, op. cit., p.31.



desemboca en la imposibilidad de la moral para aproximarse a una dimensión de la vida que muestra al sujeto su finitud y su fragilidad. De fondo, se habla de la desproporción entre lo que se piensa con lo expresado como mundo. Esta oposición que el mal exhibe es donde se afianza más el espíritu humano, pues revela las dos facetas (pacífica y atormentada) de la condición humana. La resistencia misma que genera la polaridad de los contrarios (ya sean las normas y lo injustificable, lo interior y lo exterior, la felicidad y el sufrimiento) forman parte de ese espíritu absoluto que significaría la constitución de lo humano. Con ello, la estrecha relación entre idealismo y empirismo se sostiene, pues la forma más abstracta del idealismo se vincula estrechamente con las formas empíricas de la experiencia que, en el esfuerzo por reconciliarse, se trastocan en una indiferencia absoluta.<sup>67</sup>

La paradoja entre las normas y lo injustificable pondrán en entredicho el valor de la razón para afrontar al mal; la introducción de Nabert, en este sentido, apunta a la finitud misma de una visión ética del mundo frente a una realidad que constantemente pondrá en entredicho su estructura desde los cimientos. Muy cercano a la postura de este filósofo, Gabriel Marcel pensará que la manera en la cual la filosofía ha afrontado el problema del mal ha sido eludiéndolo o reduciéndolo a una serie de conceptos fácilmente maleables. La filosofía, al abstraer el mal de la experiencia, lo ha apartado de su contexto para analizarlo, provocando la inconexión de su objeto de estudio con la reflexión.<sup>68</sup> Esta incapacidad por parte de la filosofía de aproximarse al problema del mal ocasiona la pérdida de toda certeza de ordenación, pues pareciera que este tipo de encuentro pone a prueba a la reflexión misma, llevándola a un terreno donde juega completamente en desventaja; lugar donde las reglas y la lógica que operan bajo el discurso filosófico no serán suficientes si se mantiene encerrado bajo sus propios criterios. Lo que se requiere, dirá Marcel, es llevar más allá de las murallas a la reflexión para tratar de señalar algo de ese encuentro.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Por lo que se busca una nivelación entre los actos con las normas o, de menos, entre sus significados por medio de una finalidad, siendo la significación de los mensajes que emiten y expresan lo que el hombre mismo es, lo que “verdaderamente comprende, admira y ama.” *Ibidem*, p.26.

<sup>68</sup> “Resulta de todo esto que quien se esfuerza por reflexionar filosóficamente sobre el mal, haciendo abstracción de ese dato irreductible que es el encuentro con él, se condena a permanecer al margen del tema que pretende tratar. A partir de ese instante, nada de lo que diga tendrá el menor alcance o, más exactamente, no alcanzará en absoluto ese ‘algo’, que deja de ser una realidad para convertirse en un objeto vago.” G. Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, *op. cit.*, p.186.

<sup>69</sup> “El pensamiento, o digamos la reflexión, no puede tener aquí no sólo la eficacia, si no ni siquiera el menor peso si no se limita a adherirse a la experiencia en lo que ésta tiene de más lacerante o de más lacerada.” *Ibidem*, p.176.

Para este pensador, el punto de partida para abordar el mal es el sentimiento de amenaza, consecuencia de su enfrentamiento *cara a cara*. “Sólo existe el mal, si no me equivoco, para aquellos seres susceptibles de sentirse amenazados. [...] Sólo está expuesto a la amenaza el ser cuya integridad es susceptible de verse comprometida o lesionada.”<sup>70</sup> Partir desde la amenaza le permite formular la pregunta por su fuente o por el lugar de dónde proviene dicho mal. Al intentar identificarle se trata de comprender una situación de desequilibrio en la que se ha inmerso. El mal acontece, lo padecemos, pero solo identificamos con claridad lo enigmático de su aparición:<sup>71</sup> en su encuentro sentimos una especie de alevosía, pues aquello que otorga un sentimiento de plenitud y seguridad muestra su impotencia, su inoperancia. Por esto dirá Marcel que lo propio del mal es tomar de improviso o “a traición”<sup>72</sup>, puesto que todo lo que fue alcanzado y asegurado previamente como un bien se retira sin más.<sup>73</sup>

Tanto el sentimiento de amenaza, como el de traición, suscitan confusión en quien experimenta el mal. ¿Cómo es que ha perdido lo que anteriormente tenía seguro? Ante esta duda, la filosofía niega esta dimensión oscura de la existencia, escapando de la desesperación. Soberbia y ciega, muestra al mal como si fuera nada, como vacío, cuando lo que hay es todo lo contrario, es decir, la plenitud de vida.<sup>74</sup> Para Marcel, tanto la desesperación como el optimismo son partes de la misma condición humana, condición que proviene de una “humanidad pecadora y caída”.<sup>75</sup> Si hay que pensar una antropología, debe estar sustentada en una idea de hombre que camina por una vía estrecha entre dos abismos: ese es el horizonte del *homo viator*.<sup>76</sup> El mal se padece en lo

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p.177.

<sup>71</sup> “Lo que equivale a decir que nos encontramos en lo que podemos denominar lo existente puro; esto es, en un elemento cuyo dominio se nos niega en cierto modo sin que se pueda determinar, claro está, quién o por qué nos lo niega.” *Ibidem*, p.182.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p.179.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p.183.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p.190.

<sup>75</sup> *Idem*.

<sup>76</sup> Cf. La serie de conferencias que muestran parte de lo que este autor entiende por esta expresión. G. Marcel. *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Trad. María José de Torres. Salamanca, Sígueme, 2005. Igualmente, en la serie de ensayos *Filosofía para un tiempo de crisis* muestran vestigios de esta misma idea, la cual creemos resume en la idea que hemos parafraseado. Considera que el hombre es un ser itinerante, viajero, quien se identifica a sí mismo en el camino que ha recorrido, lo que ha acompañado y lo que ha sido parte del viaje. En su introducción apunta: “La idea de viaje, que no se considera habitualmente como dotada de un valor o alcance específicamente filosófico, presenta sin duda la inestimable ventaja de recoger en sí determinaciones que pertenecen a la vez al tiempo y al espacio; y valdría la pena investigar cómo se opera en ella semejante síntesis.” *Ibidem*, p.19.

profundo y la pregunta que se hace es sobre quién es ese *tú*<sup>77</sup> que acecha, es decir, por la existencia viva del mal, no por su presupuesto teórico. La pregunta por el mal descubre la pregunta por la condición humana, por su existencia, especialmente, por la vida propia. Tal cuestionamiento no puede darse sino en relación con la doctrina cristiana,<sup>78</sup> sosteniendo así que la reflexión filosófica se complementa con los presupuestos religiosos. “Pienso que, cuando se trata del problema –aunque mejor sería hablar del misterio– del mal, las líneas de pensamiento del filósofo o del teólogo se aproximan extrañamente.”<sup>79</sup> Misterio porque su rostro es difícil de descifrar e identificar, porque las tentaciones para poder comprenderlo son múltiples y llevan irremediable al mundo de lo abstracto.<sup>80</sup> De lo que se trata al final del día es de llegar a sobrepasarlo, no en abstracto, sino en la vida misma, *hic et nunc*. En ello consistiría la confesión de fe: en la posibilidad de sobrepasar el mal con ayuda de la gracia,<sup>81</sup> dejando la vía humana como una interrogante abierta: “¿Y qué sería de nosotros, qué sería este agobiante caminar en que

---

<sup>77</sup> Creemos que esta expresión que usa el autor da una profundidad y proximidad más marcada en la experiencia del mal. Puesto que la referencia “externa” del mal puede interpretarse como en una relación objetual (el mal es una cosa que nos aflige); el denominarlo como “tú” le da un nivel espiritual diferente a un mero objeto del mundo, es poner a una especie de “forma espiritual” frente al yo. Interpretamos este proceso como una “subjetividad” que se enfrenta a otra y la amenaza. En ese enfrentamiento, no vemos un mero objeto del mundo, sino un fenómeno que se presenta, cuanto menos, un semejante a mí que se me confronta. Esa presencia que interpreto como amenazante, abre la posibilidad no de que sea un mal manifiesto, sino como la condición de posibilidad de todo sentimiento religioso, a la luz de la fenomenología de la religión. Cf. Rudolf Otto. *Lo sagrado*. Trad. Eduardo García Belsunce. Buenos Aires, Caridad, 2008. Con ello, el *tú* que se presenta no pasa como un mero fenómeno externo, sino que suscita una especie de interiorización: el mal se inserta en el hombre, en su seno. Se padece en la proximidad más profunda que es el interior del hombre mismo.

<sup>78</sup> “Lo que resulta perfectamente evidente para cualquiera que haya meditado sobre la condición humana, sobre el existir humano, es el hecho de que el misterio de esta condición en ninguna parte ha sido mejor aclarado en sus profundidades que en la catequesis cristiana.” G. Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, op. cit., p.194.

<sup>79</sup> V. *supra*, p.30, n. 64.

<sup>80</sup> Por ello, el camino que queda abierto es la doble afirmación que debe mantenerse en tensión, a la manera de Kierkegaard: “el mal es real; no podemos negar esta realidad sin atentar contra ese serio fundamento de la existencia que no puede ser puesto en duda sin que dicha existencia degenera en un sinsentido o en una especie de horrible burla. Y, sin embargo, hablando en términos absolutos, el mal no es real.” *Ibidem*, p.195.

<sup>81</sup> Creemos que esta idea está muy cercana a lo que entiende por *esperanza*: “La esperanza es esencialmente [...] la disponibilidad de un alma tan profundamente comprometida en una experiencia de comunión como para llevar a cabo el acto que trasciende la oposición entre el querer y el conocer, mediante el cual ella afirma la perennidad viviente de la cual esta experiencia le ofrece, a la vez, la prenda y las primicias.” G. Marcel, *Homo viator*, op. cit., p.20. En este sentido, creemos que el hombre está impulsado por una necesidad de sobrepasar los contrarios que va encontrándose, incluso en su constitución misma. Ese impulso, en gran medida, puede encontrarse en la esperanza como el motor que impulsa al alma a la vida. En ese acto estaría la fuente del viaje: el alma es viajera porque la esperanza la impulsa al camino, a la vida que ha de andarse. Cf. *Ibidem*, p.21.

consiste nuestro modo de existir sin esta luz, tan fácil de ver como de no ver y que esclarece a todos los hombres que vienen al mundo?”<sup>82</sup>

Pensar el mal desde los límites de la razón es el gran aporte que ha dejado Kant a sus lectores, tal como lo muestra Marcel y Nabert en sus análisis. Y siguiendo esa misma herencia, Ricœur no estará exento de dicha postura. Como nos muestra al comienzo de *Finitud y culpabilidad*, la recuperación de una simbólica del mal por parte de la reflexión filosófica apunta a una visión ética del mundo, pero en cuanto más se distinguen las exigencias y las implicaciones de ella, tanto más se complica abarcar el problema del mal y del hombre desde tal horizonte. Por esto, no es casual que el subtítulo pensado para esta obra fuese el de “*Grandeza y límite de una visión ética del mundo*” (*Grandeur et limite d’une vision étique du monde*),<sup>83</sup> pues solamente a partir de una formulación reflexiva de este tipo vislumbramos el alcance de la razón respecto a un problema que se padece. A pesar de ello, la visión ética del mundo no pierde su grandeza; al contrario, comprenderla desde la relación indisoluble de la libertad por medio del mal y el mal por medio de la libertad permite valorar su finalidad dentro de la vida humana. Estos tres autores se muestran una base reflexiva crítica sobre el mal que entrecruza, irremediablemente, con una pregunta por el hombre mismo. Ello no pudo lograrse si no fuera por la fundamentación que Kant elaborara respecto al fracaso de la teodicea. Pero, a juicio de Ricœur, entender la libertad humana desde una propensión natural del hombre al mal también muestra una máxima única de la mala voluntad al nivel del imperativo categórico. Si hay una máxima que condena la propensión al mal, también se afirma un mal absoluto a la par que un imperativo categórico racional. Esta fórmula reduce al mal como un mero elemento del libre albedrío, justificado por la visión ética del mal, la cual no desarrolla Kant como si, de otro modo, Hegel desplegaría en su sistema.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> G. Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, op. cit., p.195. Interpretamos esta pregunta con esta otra: ¿Qué sería del hombre sin un horizonte de sentido? Es fundamental tener esa pregunta no solamente como conclusión del ensayo, sino además como principio de la reflexión sobre el mal. La angustia que suscita la presencia del mal como inexistente en teoría, pero existente en la práctica, traducen un modo de la condición humana como finita y desproporcionada. Veremos más adelante cómo es que dicha desproporción se torna determinante en la reflexión por el hombre, la cual será expuesta por Ricœur.

<sup>83</sup> P. Ricœur, *Finitud y Culpabilidad*, op. cit., p.14. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.14. Esta misma intuición es manifestada por Nabert cuando expresa que, a pesar del fracaso de la moral, tiene un valor por el hecho de intentar resolver el problema de lo injustificable. Cf. J. Nabert, *Ensayo sobre el mal*, op. cit., p.30.

<sup>84</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.15. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.15). Creemos que es importante tener presente la siguiente expresión de Kant con respecto al origen del mal en el hombre, pues deja de manifiesto que su interés no es encontrar el origen *temporal* del mal, sino su justificación y origen racional, especulativo (cosa que aleja a los filósofos franceses señalados de la filosofía

El reconocimiento del mal se da mediante la libertad que ha decidido hacerse cargo, manifestando su potencia y su responsabilidad frente al mal manifiesto. La *confesión*,<sup>85</sup> por su parte, aparecería como un elemento fundamental de la libertad que reconoce su falta y que la hace saber mediante la vinculación del acto con su autor, o, dicho en otras palabras, del mal con el hombre. El problema que se abre por la confesión vincula al mal con el hombre en la esfera de su libertad, en el acto mismo del reconocimiento de su acto y de la maldad en aquél. En este sentido, debió acontecer el mal para que la libertad pueda hacerse cargo de él y responsabilizarse; no puede ser de otra forma sino en la expresión de su falla al evitar que el mal aconteciera.

La relación que expone entre libertad y el mal fue influenciada por su maestro Nabert, quien considera que la confesión de la culpa es al mismo tiempo el descubrimiento de la libertad.<sup>86</sup> De igual manera, la expresión de la culpa como manifestación del mal es un acto de reconocimiento, el cual muestra las consecuencias de la libertad humana y de su actuar: “[...] no sólo es verdad que la libertad sea la razón del mal, sino que la confesión del mal es también la condición de la conciencia de la libertad”.<sup>87</sup> Esta relación, que enlaza a la libertad, la confesión y la conciencia, permite captar las articulaciones de lo humano que atraviesan la constitución misma de su voluntad. Consideramos que el diálogo entre la obra de Nabert y la de Ricœur responde en qué sentido podría señalarse el mal como parte de la condición humana. Hablar de lo injustificable muestra que la vía racional encuentra un problema para resolver el enigma; pero, si la reflexión comienza desde una simbólica, el enigma del mal rebela cierto origen, manifiesta su existencia en un mundo que está roto y donde la condición del hombre es la de caído.

---

kantiana): “Buscar el origen temporal de las acciones libres como tales (igual que si fuesen efectos de naturaleza) es, pues, una contradicción; por lo tanto, también lo es buscar el origen temporal de la calidad moral del hombre en cuanto es considerada como contingente, pues ella significa el fundamento del uso de la libertad, fundamento que tiene que ser buscado únicamente en representaciones de la Razón (como el fundamento de determinación del libre albedrío en general).” I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *op. cit.*, p.75.

<sup>85</sup> La especificidad de la confesión es su potencialidad de ser un lenguaje simbólico, y como tal, se ha convertido en uno de los enigmas de la *conciencia de sí* más importantes, pues pareciese que el hombre solamente comunica este tipo de experiencias por medio de la analogía, por un lado, mientras que la *conciencia de sí* solamente se manifestase a modo de enigma. Por esto Ricœur piensa que, si la reflexión se inserta dentro de un lenguaje mítico se tendría la oportunidad de encontrar de qué manera el mal logra introducirse en el mundo y en el hombre. Cf. P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.15. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.15.

<sup>86</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.15. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.15.

<sup>87</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.16. “[...] il n’est pas seulement vrai que la liberté soit la raison du mal, mais l’aveu du mal est aussi la condition de la conscience de la liberté.” P. Ricœur, *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.16.

En resumen, para Ricœur el mal es un problema de la voluntad y, por ende, del actuar humano. Puesto que el hombre experimenta tanto fenómenos naturales como espirituales,<sup>88</sup> el padecimiento del mal puede señalarse a partir de figuras simbólicas que representan una experiencia particular –de transgresión y crisis, o en los términos de Caillois, de Van der Leeuw y de Eliade, *nefasta o impura*<sup>89</sup>– que puede ser interpretada de diversas maneras. Con ello, las manifestaciones del mal incluyen aquellas donde el actor no muestra su rostro, donde “lo humano” del mal no aparece y, en cambio, se presenta una figura más allá de la voluntad y de lo humano, dando lugar al mal. Por ello, es que la respuesta oportuna de la dimensión reflexiva humana es importante, pues como hemos visto a lo largo de este capítulo, la lamentación y el sufrimiento deben ser sanados, por lo que el hombre busca una respuesta ante ellos. Ya sea el mito o la reflexión filosófica, el sentido de la especulación sobre el mal consistiría, en recuperar la confesión originaria donde el hombre se encuentra en una tensión interna antinómica que lo sitúa simultáneamente como víctima y culpable.

#### e) Un preámbulo para una antropología simbólica

La conexión entre dos obras importantes respecto al mal en el pensamiento de Ricœur dejó de manifiesto un proceso reflexivo del humano por responder satisfactoriamente el enigma del mal. Desde una narrativa mítica hasta el discurso de la teodicea, la lamentación y el

---

<sup>88</sup> Esta forma de entender el concepto de *experiencia* lo extraemos desde la forma que Kant planteara en su pensamiento y que, siguiendo este mismo principio, se desarrollaría en parte de la filosofía alemana. El uso particular de este término para el estudio de la religión es desarrollado en gran medida por la fenomenología de la religión, que encuentra su precursor en la filosofía de Schleiermacher y que retoma el teólogo alemán Rudolf Otto. Si bien hay autores alemanes que desarrollaron de manera trascendental la fenomenología, como es el caso de Edmund Husserl o en otro terreno Martín Heidegger, en el caso particular de la religión el filósofo holandés Gerardus Van der Leeuw es emblemático. Quien logra sintetizar los logros no solamente de la filosofía, sino de la etnología, la sociología y la antropología es sin duda Mircea Eliade, quien le dio un carácter sintético a las aportaciones de varias ciencias religiosas. Más próximos al habla hispana, quienes han pensado el fenómeno religioso como fundamento para la filosofía y el estudio de la cultura de manera afín a esta tradición son los filósofos españoles María Zambrano, Lluís Duch, Tomás Pollán, Eugenio Trías, Juan Martín Velasco y José Gómez Caffarena, así como las lecturas de pensadores mexicanos como Luis Villoro, Isabel Cabrera, Julieta Lizaola, Manuel Lavaniegos y Greta Rivara.

<sup>89</sup> Cf. Roger Caillois. *El hombre y lo sagrado*. Trad. Juan José Domenchina. México, Fondo de Cultura Económica, 2013; M. Eliade. *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*; Gerardus van der Leeuw. *Fenomenología de la religión*. Trad. Ernesto de la Peña, rev. Elsa Cecilia Frost. México, Fondo de Cultura Económica. 1964. Sugiero además mi trabajo sobre lo sagrado donde sintetizo las lecturas de Caillois en la obra de Eliade en Juan Manuel González Hernández. “El mito como base ontológica del hombre. Un estudio a partir de Mircea Eliade”. Tesis inédita para obtener el grado de Licenciado en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

sufrimiento han llevado al hombre a responder los males que lo aquejan. Pero no solamente es una necesidad lo que encontramos; en dicho proceso, se puede contemplar también una interiorización de la reflexión humana sobre el mal y cómo se va complejizando. Cada nuevo estadio de la reflexión sobre el mal se transforma en un nuevo discurso cada vez más elaborado, siendo la teodicea el clímax de este proceso.

Lo que planteamos es un desarrollo de la interiorización del mal en el hombre y cómo se ha pensado a lo largo de la tradición, pero también de un análisis de la cultura misma donde se incluye su sombra, su lado nefasto. Si bien puede hablarse de diversas leyendas, mitos y símbolos en consonancia con la teología que sustentan una tradición reflexiva de una cultura tan compleja como lo es Occidente, por otra parte, la postura de Ricœur sirve como una puerta de acceso a tal mundo, como heredero de una tradición que ha pensado y padecido el mal desde cierta óptica ontológica específica.

La importancia que tuvo para Ricœur pensar el mal desde la experiencia personal es decisiva para su obra, ya que lo conduce a reflexionar sobre la condición humana como posibilidad de la manifestación mal. Algunos de sus maestros, como Gabriel Marcel y Jean Nabert, serían quienes llevarían a nuestro autor a tal senda, a pensar desde la vida y para la vida. Pensar el misterio del mal desde el sentimiento de la amenaza, mostrando la extrañeza de su existencia para el hombre sería una de las enseñanzas que aprendiera Ricœur de Marcel. Además de ella, resaltan tres ideas clave que acompañarían al sentimiento de amenaza: la primera es la insuficiencia de pensamiento filosófico para hacerse cargo de la experiencia del mal por su tendencia a la abstracción; la segunda, sobresale ante todo la debilidad del hombre y el sentirse amenazado, ambos testimonios de su finitud. Pero esa finitud no define al hombre en tanto un límite entre sujeto y objeto, entre el hombre y su mundo, sino que la finitud habla de la impotencia humana frente a la expresión del mal. Un tercer elemento que resalta apunta a la inocencia del hombre con respecto al mal, pues la condición débil del hombre (entendiéndola desde la postura del *homo viator*, es decir, entre dos infinitos y su finitud) no es igual al mal que lo amenaza constantemente. Estos tres puntos serán una base desde la cual se pregunta por el mal como una realidad, como una existencia que se vive y que debe ser pensada, a pesar de los límites. La esperanza –opuesta a la expresión del mal– sería la vía humana que se constituye a través de un *nosotros* o para un *nosotros*.<sup>90</sup> Por ello propone la dramatización ante el mal, es decir, buscar

---

<sup>90</sup> G. Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, op. cit., p.191.

la liberación del hombre por medio de la expresión, de llevar un mal interno, personal, al ámbito público, como un acto de comunión frente al sufrimiento.

Por otra parte, el encuentro con el mal desde una dimensión moral que se ve superada al encarar aquello que denomina como injustificable, será otro presupuesto que Ricœur retoma de Jean Nabert. Según este autor, la moral se muestra como el constructo que posibilita cierto sentido del mundo, dando no solamente las reglas que sustentan al hombre, sino también un horizonte ontológico que le permite obrar dentro de los límites mismos de su construcción. Sin embargo, hay actos que se muestran como anomalías para la moral, desafiando su núcleo mismo y poniendo a prueba su alcance. En este momento –donde la moral es cuestionada por esa anomalía– lo injustificable aparece. Partiendo de este principio, se presenta una tensión que ahonda conforme la reflexión avanza, mostrando una oscilación entre aquello que las normas justifican y aquello que no, que constantemente las enfrenta y cuestiona. La tensión despliega un proceso dialéctico entre las normas y lo injustificable, de tal manera que las primeras intentan incluir dentro de su sistema a lo segundo. En este contexto es cuando se puede hablar del mal, pues obliga a preguntar cómo es que aquellos actos que transgreden las normas permiten pensar que son inútiles. Ricœur recibe del análisis de Nabert la importancia de la reflexión trascendental para pensar el mal en términos filosóficos, reflexión que debe partir y atender la dimensión vital y existencial humana desde su constitución misma.

Estos elementos son cruciales para comprender el punto de partida de la reflexión antropológica de Ricœur, particularmente la que esbozaría a lo largo de la década de los años cincuenta y que tendría una versión en *El hombre falible*. El papel fundamental del mal en esta reflexión se ve determinado por el discurso escatológico del cristianismo, fundamentando la dimensión ética del problema en la discusión moral moderna. La voluntad humana, su libertad y su responsabilidad, son elementos clave que orbitan alrededor del problema del mal. Si el hombre encuentra una debilidad en su constitución que lo orille a actuar mal, entonces es pertinente resolver bajo qué criterios ese mal actúa en el hombre.

Exponer al mal desde este horizonte nos muestra los criterios y los términos en los que éste ha moldeado una cultura y ha funcionado como núcleo de su dimensión ontológica. El mito y la moral aceptan la presencia del mal mientras el discurso teológico le niega sustancialidad o existencia. De esta manera queda al descubierto el hombre como responsable del mal, por lo que nuevamente es relevante preguntarse tal como Agustín lo hiciera hace más de quince siglos: ¿El hombre es malo por constitución?, ¿su naturaleza es corrupta? La pregunta por el mal posibilita



de alguna manera la pregunta por el hombre mismo, y la pregunta por el hombre incita una variedad de respuestas.

Partiendo desde esta premisa, la dimensión humana tendrá que confesar su condición entre la finitud humana y la culpa. “La falibilidad –dirá Paul Ricœur– se había deslizado, de alguna manera, entre los dos términos de la finitud y de la culpabilidad, de modo que la primera se inclinara hacia la segunda, sin que por ello estuviera abolida la contingencia del “salto” en el mal.”<sup>91</sup> La estrecha relación entre la antropología con la culpabilidad, con su finitud y con el mal apunta hacia el fundamento oculto que sostiene la dialéctica de lo voluntario y lo involuntario, realidad que coloca al mal fuera de la condición humana, pero con la capacidad suficiente para afectarla. Por esto la finitud y el mal son dos cosas diferentes: la primera es propia de la constitución del hombre, el segundo lo afecta. “Se trataba ante todo de demostrar que el mal no era una de las situaciones-límite implicadas por la finitud de un ser condenado a la dialéctica del actuar y del padecer, sino una estructura contingente, ‘histórica’, en el sentido de lo que había llamado en mi primer trabajo lo involuntario ‘absoluto’ y respecto de todos los demás rasgos de finitud.”<sup>92</sup>

Con estas palabras, Ricœur anuncia una serie de puntos a considerar previamente al estudio de la antropología filosófica: primero, el mal no es parte de la constitución humana, sino más bien es parte de lo contingente.<sup>93</sup> Así, lo involuntario absoluto sería aquello que escapa a la voluntad. Pero, hay que aclarar, no debe confundirse aquel involuntario con lo involuntario relativo; ya que la forma relativa de lo involuntario, asociada a la motivación o al poder, describe la transición que parte de lo involuntario para adherirlo a lo voluntario, que ha decidido actuar y “forjarse un *fatum*”.<sup>94</sup> Por ello es que lo voluntario se asocia a un rasgo de finitud, pues lo

---

<sup>91</sup> P. Ricœur, *Autobiografía intelectual, op. cit.*, p.31.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p.30.

<sup>93</sup> En términos trascendentales, el mal no se encuentra en el hombre; lo que se vislumbra Ricœur, en todo caso, son actos involuntarios, consecuencias no previstas por la voluntad. Como no puede indicar fenomenológicamente que el mal sea parte del hombre, el filósofo francés requiere de una segunda reflexión, porque se percata que el mal no es eidético, sino contingente. El mal se revela en los actos humanos, y como tal, la reflexión debe tener un carácter *empírico*, no puramente abstracto.

En su empírica, Ricœur considera que el hombre, por constitución, no puede considerarse malo. Como explicaremos en el capítulo siguiente, en el hombre hay una desproporción originaria que lo inclina al error. Pero ese error no debe confundirse con el mal; el mal se manifiesta junto a la culpa, y la culpa es el resultado de una operación reflexiva que se ofrece en la confesión. En todo caso, el mal sería un “inserto” en el hombre, una “mancha” o una “mancilla” que, simbólicamente, es revelada en los relatos míticos. En la reflexión simbólica se configura la confesión del mal, dándole forma a su existencia, a su realidad; además, y como también explicaremos más adelante, abre la posibilidad de lo humano como ser integral, como un *ser simbólico*.

<sup>94</sup> P. Ricœur, *Lo voluntario y lo involuntario, op. cit.*, p.296.

involuntario no solamente se le enfrenta, sino que además revela su límite, el cual constantemente se encuentra tensionado en un movimiento dialéctico que va de lo involuntario a lo voluntario. Así, entre la decisión (que vincularía al pensar con el actuar en pos de un proyecto) y la moción voluntaria (que es el acto de la decisión, que funciona como una especie de “órgano” del querer), lo involuntario absoluto aparece como un agente que no es ni motivo ni órgano, que no tiene su fuente ni en la decisión ni en el esfuerzo de la voluntad, sino que se le enfrenta constantemente.<sup>95</sup>

En segundo lugar, si el mal no es parte de la constitución humana, entonces ¿Qué es lo que la constituye?, ¿cuáles son las cualidades que pueden describir la condición de lo humano si no es el mal? Para nuestro autor, no solamente serían las preguntas que sostendrían una antropología filosófica o una ética, sino que orientan a la reflexión para responder cuáles son las condiciones que permiten la expresión del mal en el hombre. En ese sentido, lo que una antropología filosófica debe mostrar no es solamente la dignidad humana, exaltando su lado diurno, sino también la sombra, la debilidad del hombre en tanto que es hombre y es falible. Así, nuevamente la relación entre el mal, la finitud y la culpabilidad son fundamentales para preguntar por el hombre. Por esto último, por la constelación intrínseca en la pregunta el esfuerzo que supone pensar al hombre desde su relación constante con lo otro exige una concepción integral humana y la constante desproporción que se presenta en las dimensiones antropológicas del pensar, del actuar y del sentir.

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, p.9.

## Capítulo II

### Una antropología de la desproporción

#### a) Introducción

Una vez planteado el problema del mal como preámbulo de la antropología filosófica, en este capítulo expondremos los elementos claves que Ricœur sostiene respecto a la condición humana. En un primer momento expondremos la génesis antropológica a partir del concepto de *desproporción*, desde la filosofía de Platón, Descartes y Pascal plantearemos qué significa la condición humana *desproporcionada*. En un segundo momento presentaremos la concepción de Ricœur sobre la *afirmación originaria* formulada en 1956, en la cual justifica la vía dialéctica dentro de su reflexión. Después de ello, explicaremos cómo se estructura para Ricœur la condición humana. Partiendo de la filosofía cartesiana y kantiana expondremos la parte finita como infinita del hombre dentro de las dimensiones del pensar, el actuar y el sentir; además, se indicará un tercer elemento que funcionará como la síntesis humana en las dimensiones ya señaladas. Con ello mostraremos el paso de la desproporción a la falibilidad, así como por qué, para este autor, el hombre es *falible*. Si planteamos una potencia simbólica dentro de lo humano, será crucial indicar bajo qué elementos se concibe al hombre para indicar el lugar donde aparece dicha potencia que permita definir al hombre no solamente como *lábil*, sino como *homo symbolicus*.

#### b) La desproporción como génesis antropológica

##### a. *Búsqueda de la desproporción*

Para estructurar la pregunta por el mal, Paul Ricœur ofrece un análisis antropológico capaz de indicar en qué condición se inserta el mal en el hombre. Dicho análisis presupone que la reflexión pura –la reflexión filosófica que no proviene ni de la imagen, ni del mito ni del símbolo<sup>96</sup>– puede alcanzar el umbral donde el mal se introduce en la experiencia humana. La

---

<sup>96</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.21. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.21.

antropología filosófica esclarecería cómo el mal se inserta en el hombre, asumiendo una condición peculiar: el hombre, fundamentalmente, está expuesto a fallar.<sup>97</sup> Este punto de partida llevará a nuestro autor a preguntarse: ¿cómo explicar esta idea de falibilidad en el hombre?, ¿bajo qué términos podría afirmarse la fragilidad humana como parte de su constitución? Para el autor, la falibilidad actúa como el concepto central;<sup>98</sup> asumiendo esta cualidad como fundamental, podría rastrearse un “rasgo global” en la condición humana que consiste en una “no-coincidencia del hombre consigo mismo”.<sup>99</sup> Dicho rasgo será entendido a lo largo de su análisis como *desproporción* –la cual señala una doble constitución ontológica en constante discordancia entre lo finito lo infinito que prevalece dentro del hombre.<sup>100</sup>

Siguiendo la postura de Ricœur, René Descartes enuncia de manera explícita la paradoja entre lo finito y lo infinito en el hombre. Según su planteamiento, no se necesita de una facultad divina para equivocarse, sino más bien es la imperfección o la finitud del discernimiento entre lo bueno y lo malo que permanece en el hombre la que ocasiona el fallo, puesto que procede desde la Nada como el resto de la creación.<sup>101</sup> Ricœur encuentra en este argumento una explicación que

---

<sup>97</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.11. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.11.

<sup>98</sup> “[...] por medio del concepto de falibilidad, la doctrina del hombre se aproxima a un umbral de inteligibilidad en el que resulta comprensible que, a través del hombre, el mal haya podido ‘entrar en el mundo’; más allá de ese umbral comienza el enigma de un surgimiento acerca del cual el discurso sólo puede ser indirecto y cifrado” *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.11. “[...] par le concept de faillibilité la doctrine de l’homme s’approche d’un seuil d’intelligibilité où il est compréhensible que par l’homme le mal ait pu ‘entrer dans le monde’; au-delà de ce seuil commence l’énigme d’un surgissement dont il n’est plus de discours qu’indirect et chiffré.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.11.

<sup>99</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.21. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.21.

<sup>100</sup> El principio nuclear que plantea Ricœur se resume en la siguiente expresión del filósofo francés Maine de Biran, utilizada como título a una sección de *Finitud y culpabilidad*: “*homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*.” P. Ricœur, *Autobiografía intelectual*, op. cit., p.26.

<sup>101</sup> Aquella comienza explicando ciertos matices entre Dios y el espíritu humano, resaltando de entre éstos la distinción interna del hombre entre su cuerpo y su alma. Cuando la duda se introduce en el análisis, la idea de Dios inserta en el hombre proporciona la certeza y posibilita el acceso a la verdad y a la sabiduría, que no es sino Dios mismo. Puesto que Dios es bueno y verdadero, no puede haber en él malicia ni engaño, pues no son afines a su atributo de perfección. El indicio de la potencia divina, propio de los hombres, se expresa en su capacidad de discernir lo bueno de lo malo, persiguiendo lo primero y alejándose de lo segundo. No obstante, hay una limitación en su lucubración: si sólo se inclinara exclusivamente el hombre hacia Dios, habría cabida nada más a la certeza, cosa que no sucede. Cuando el hombre voltea su mirada hacia sí mismo no encuentra esta certeza que Descartes señala, sino que encuentra una infinidad de errores que no proceden de Dios, ser sumamente perfecto. Al contrario de la certeza, al hombre se le presenta una idea negativa de la nada, de aquello que se halla alejado de la perfección. Así, entre Dios y la Nada se encuentra el hombre, quien es partícipe de la perfección divina y del no ser del que procede, consecuencia de la creación. Por esta razón señala Descartes que: “[...] si me considero como no siendo yo mismo el Ser Supremo y careciendo de varias cosas, me veo expuesto a infinidad de defectos, de tal suerte que no es extraño

sustenta la desproporción humana; si el hombre es un ser intermediario lo es de sí mismo: es un ser mixto porque es un operador de mediaciones internas suyas.<sup>102</sup> Lo infinito y lo finito se encuentran en su seno y, si hay una desproporción, es interna. La condición desproporcionada del hombre se da en su relación con Dios y la Nada, no sólo a nivel cosmológico, sino además, consigo mismo.<sup>103</sup>

Si se parte de una antropología filosófica fundada en la premisa de la falibilidad humana nos permite una visión global de lo humano como *totalidad*.<sup>104</sup> Desde aquí, cualquier avance de la reflexión será una *dilucidación* interna. Lo que entenderá nuestro autor como “pre-comprensión que se presta a la reflexión” es justo esa dilucidación previa a la filosofía que, a su vez, la alimenta. La filosofía es, entonces, una segunda instancia del pensamiento; es decir, que el pensamiento se compone, por un lado, de un método (la filosofía) y, por otro, de un punto de partida donde el método comienza su labor (la pre-comprensión). Por ello dirá este autor que la filosofía no comienza su reflexión desde la nada, como si se tratara de una forma absoluta o de un comienzo radical, sino que requiere de elementos previos a la reflexión para que sea posible.

Así, el filósofo francés dirá que la totalidad manifestada pre-reflexivamente —es decir, antes que la filosofía comience su análisis— se expresa específicamente en términos de una *patética*, de un padecer que necesita ser expresado. La filosofía no reflexiona a partir de la nada,

---

que me equivoque mucho.” René Descartes. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Ed. Olga Fernández Prat. Trad. Manuel García Morente. Madrid, Tecnos, 2013, p.184. La edición de Taurus traduce la cita de Ricœur de la siguiente manera: “[...] pero al considerar que yo participo de alguna manera de la nada del no ser, es decir, que yo no soy personalmente el ser soberano, me veo expuesto a una infinidad de fallos, de forma que no debo extrañarme de mis deslices.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.26. Por otro lado, Melloni traduce de la siguiente manera: “[...] en la medida en que yo mismo no soy el ser soberano, me hallo expuesto a infinidad de fallos, de modo que no debe extrañarme si me equivoco.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.22. Cf. con el original francés citado por Ricœur: “[...] en tant que je ne suis pas moi-même le souverain être, je me trouve exposé à une infinité de manquements, de façon que je me dois pas étonner si je me trompe.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.22.

<sup>102</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.23. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.23.

<sup>103</sup> “Nuestra hipótesis de trabajo sobre la paradoja de lo finito-infinito, implica que tengamos que hablar tanto de infinitud como de finitud humana. El pleno reconocimiento de esta polaridad es esencial para elaborar determinados conceptos de intermediario, de desproporción y de falibilidad.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.23-24. “Notre hypothèse de travail concernant le paradoxe du fini-infini implique qu’on doive parler d’infinitude autant que de finitude humaine. La pleine reconnaissance de cette polarité est essentielle à l’élaboration des concepts d’intermédiaire, de disproportion et de faillibilité dont nous avons ces concepts.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.23-24.

<sup>104</sup> La reconstrucción de lo humano desde la desproporción se entiende, además, como *homo dúplex*; es decir, la forma más simple que sostiene toda la reflexión sobre el hombre es doble. Esta idea es eje a lo largo de toda la reflexión antropológica de Ricœur, por lo que no hay que olvidarla.

sino desde un “algo” que aparece en la confesión de la experiencia humana, donde la desproporción interna del hombre se manifiesta en un *pathos*<sup>105</sup>. Entender ese *pathos* nos conduce al ámbito de la miseria del hombre, a su desproporción originaria. Por ello, el sentido de la reflexión para Ricœur es mediar la relación entre lo patético y lo trascendental; es decir, recuperar en la reflexión filosófica ese contenido pre-filosófico que pareciera que se le escapa. La riqueza de la dimensión pre-reflexiva colma de sentido de tal manera que la dimensión reflexiva no logra equipararla. Su nivelación podría lograrse si la reflexión pura se aproximará a la pre-comprensión, siendo el lenguaje de los símbolos el medio para lograrlo. Como se verá más adelante, la reflexión trastocaría esa riqueza de sentido que, de entrada, es desigual.

En síntesis, la filosofía es un *recomenzar* la reflexión sobre el hombre, pues no puede darse sin una pre-comprensión pre-filosófica, *patética*, tal como se ha indicado. Y no solo eso, sino que aquello patético, que expone la condición doble del hombre como falible, miseria y mezcla, se expresa en la filosofía como “síntesis trascendental”. Así, Ricœur plantea una analogía entre la dimensión patética y trascendental que expone la desproporción en dos dimensiones de lo humano, obteniendo el impulso para llevar a la reflexión aún más lejos. Al incluir dentro de la reflexión filosófica aquellos contenidos prefilosóficos, denominados como precomprensivos o patéticos, se posibilita una elaboración integral de la experiencia humana. Sin embargo, al estar sobrecargada de sentido la pre-comprensión del hombre, la reflexión pura –procedente de la filosofía– no logra “igualarse” adecuadamente a ella. Esa inadecuación es su límite, mientras el concepto de falibilidad constituye la idea reguladora que intenta equiparar el rigor de la reflexión con la riqueza de la pre-comprensión. Esta condición preliminar de lo humano es entendida para Ricœur como patética de la miseria.

#### *b. Patética de la miseria*

Para explicar esta condición de lo humano, Ricœur retoma a dos pensadores que se posicionan en este lugar límite. El primero de ellos es Platón, siendo su discurso mixto entre mito y filosofía un lugar donde lo humano confiesa su miseria. En el umbral de los mitos aparece la

---

<sup>105</sup> Según el léxico de Henry George Liddell y Robert Scott, *páthos* (παθος) puede entenderse de alguien quien ha padecido una experiencia (Platón, *Fedro* 96 a), como además sufrimiento, infortunio o calamidad (Platón, *República* 380 a). También puede entenderse como pasión o emoción –el amor o el odio, por ejemplo (Platón, *Fedro* 265 b). De igual manera, se refiere a un estado pasivo o una condición (Platón, *Sofista* 228 e). *Greek-English lexicon*. Simplified ed. by Didier Fontaine. Oxford, Clarendon press, 1940.

dimensión patética del hombre al señalar al alma como mezcla, como conflicto. El argumento filosófico, cuando se detiene para que el mito comience su narración, muestra su insuficiencia frente a problemas de difícil estudio; y no solo eso, sino que su condición se agrava al pretender iluminar la condición humana, explicada a través del alma. “El mito es la miseria de la filosofía. Pero la filosofía es filosofía de la «miseria» cuando quiere hablar no de la Idea que es y que da la medida de todo ser, sino del hombre”.<sup>106</sup> El auxilio del mito que otorga a la filosofía es testimonio de su carencia, y todavía más: cuando la filosofía, asistida por el mito, indica la condición del hombre encuentra en su “objeto” un ser miserable, un ser desproporcionado entre dos naturalezas que se oponen entre sí.<sup>107</sup> Por ello Ricœur dirá que, de la misma manera que la filosofía es miserable por limitada, el alma revela lo miserable de lo humano por el hecho de encontrarse “en medio” o “entre” dos dimensiones.

Siguiendo el pensamiento de Platón, encontramos que el alma no es Idea ni tampoco una cosa perecedera; y por ello, por su indeterminación, el alma se puede considerar en una situación intermedia que posibilita el movimiento de lo sensible a lo inteligible (definida como  $\alpha\nu\alpha\beta\alpha\sigma\iota\sigma$ ). Por ser un elemento “medio”, el alma está en constante búsqueda, siendo dicho estado motivo de su miseria al desear y al ser mixta.<sup>108</sup> El alma tiende a “otro” fuera de sí, desea una condición que no es suya; pero también, en su búsqueda, se equivoca, se confunde por participar entre dos condiciones ajenas a ella, manteniéndola en tensión. Por esto consideran ambos pensadores que el alma está en tensión “entre” o “en medio”, pero además, por su movilidad hacia lo inteligible, consideran que es *aspiración*.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.26-27. “Le mythe c’est la misère de la philosophie; mais la philosophie, quand elle veut parler non de l’Idée qui est et qui donne mesure a tout être, mais de l’homme, est philosophie de la ‘misère’” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.27.

<sup>107</sup> Cf. Platón, *Teeteto*, 186 a. Los diálogos aporéticos serán el ejemplo de que el alma está inacabada, que busca constantemente ascender al ser y que mediante el esfuerzo y a partir de un trabajo y del pasar del tiempo, logrará un aprendizaje.

<sup>108</sup> Platón, *República*, VII 523 a: “Parece que, aunque es de aquellos estudios que buscamos porque por naturaleza conducen a la intelección, nadie lo usa correctamente, pero es algo que por ejemplo atrae hacia la ciencia.” Así comienza un argumento donde Sócrates intenta convencer a Glaucón que hay percepciones que estimulan a la inteligencia y la incitan a investigar. Más adelante dirá respecto al cálculo, a propósito de la indagación inicial, que el alma necesita de ciertos estímulos para que desee conocer la naturaleza de los números, de tal manera que el guerrero y el filósofo faciliten “la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia”; “este estudio del que estamos hablando eleva notablemente el alma y la obliga a discurrir acerca de los Números en sí, sin permitir jamás que alguien discurra proponiendo números que cuentan con cuerpos visibles y tangibles.” *Ibidem*, VII 525 c-d.

<sup>109</sup> Platón, *Teeteto* 186 a. Lo que se argumenta específicamente es sobre qué cosas puede examinar el alma por sí misma o por medio del cuerpo. Esta expresión refiere a la respuesta que da Teeteto a Sócrates sobre a qué lugar corresponde el examen sobre el ser.

Esta explicación del alma, sin embargo, posee una dificultad peculiar, pues el “lenguaje de la Ciencia” procedente de la filosofía no es suficiente para indicar su naturaleza, por lo cual el auxilio del mito es crucial para compensarlo. Un ejemplo de ello se encuentra en la analogía de la ciudad en el libro IV de la *República*, cuando expone las cualidades de una ciudad justa.<sup>110</sup> Discutiendo sobre la justicia Platón recurre a la alegoría de la ciudad y el alma para explicar su origen. Ambas se componen de tres partes esenciales: magistrados, guerreros y obreros, la primera; la razón, el deseo y el corazón, la segunda. La relación de sus componentes permite su unidad que, vinculada con la *Anábasis*, posibilita el relato completo de la ciudad y el alma. En esta estructura, sin embargo, se aloja una dificultad dentro de la misma argumentación, pues a pesar de la insistencia del discurso filosófico por mantenerla estática, la alegoría inevitablemente guarda internamente su “devenir”, su movimiento. La idea de la justicia será aquella que posibilita la unidad de la ciudad que intrínsecamente se articula mediante la armonía de sus partes: “Si contempláramos en teoría un Estado que nace, ¿no veríamos también la justicia y la injusticia que nacen en él?”<sup>111</sup> La unidad armónica es dicho “Estado” que posibilita la justicia, siendo su “unidad en movimiento” la que explica el tránsito del “devenir, de múltiple, en uno”.<sup>112</sup> Asociamos esta idea con otra presentada más adelante: “Y la justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, mas no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra.”<sup>113</sup> La figura de la ciudad ayuda a estratificar la relación entre sus partes constitutivas con su unidad, posibilitando así la justicia; de la misma manera que las partes de la ciudad, las partes del alma posibilitan su unidad, lograda por vía de la armonía de la justicia.<sup>114</sup>

Por analogía, la relación entre la unidad y las partes constitutivas de la ciudad se asocia con la unidad que se gesta respecto a las facultades del alma. En este sentido, la ciudad y el alma son dos arquitecturas que se construyen por medio de la justicia; empero, a diferencia de la ciudad, en el alma sucede una interacción diferente, pues no es la armonía de sus partes, sino su

---

<sup>110</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.27. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.27.

<sup>111</sup> Platón, *República*, VII 523 a.

<sup>112</sup> *Ibidem*, IV 443 a.

<sup>113</sup> *Ibidem*, IV 443 d.

<sup>114</sup> “Opino que lo que resta en el Estado, tras haber examinado la moderación, la valentía y la sabiduría, es lo que, con su presencia, confiere a todas esas cualidades la capacidad de nacer y –una vez nacidas– les permite su conservación.” *Ibidem*. IV 433 b.



tensión y constante conflicto lo que se revela en su interior. En el alma acontece un conflicto de fuerzas, consecuencia de la doble atracción entre “lo que manda” y “lo que impide”.<sup>115</sup> Entre dichas fuerzas aparece un tercer elemento que intermedia: el corazón (θυμοζ), que resulta enigmático para la filosofía, pues no se concibe como una parte dentro de una estructura organizada, sino como una fuerza ambigua que padece tanto la atracción del deseo como de la razón.<sup>116</sup> Esta función mediadora del corazón se comprende, a partir de una “estática” del alma, como un “entre” o un “medio”, siendo éste el alcance del análisis de la filosofía. Con lo dicho anteriormente, indicamos que la filosofía ha accedido solamente al alma a partir de una explicación estructural; en cambio, desde el mito, la explicación sobre el alma se transforma en una narración de su *génesis*, es decir, del origen de su desproporción. Así, el discurso del alma se ha convertido en una alegoría que asiste a la demostración filosófica para su acceso a esa parte del hombre considerada como “intermediaria” y “frágil”.

En la búsqueda por esclarecer dicha condición del alma, la imagen de la mezcla dentro del relato platónico resalta su constante tensión interna, exhibiendo no solamente su desproporción, sino además su dimensión trágica.<sup>117</sup> Pero no es tanto en el relato de la *República* como sí en los mitos del *Banquete* y del *Fedro* donde aparecen con mayor potencia las figuras pre-filosóficas que apuntan a una antropología de la falibilidad, transmitiendo cierto “carácter indiferenciado” (*indifférencié*) entre la limitación del alma y su miseria. Dicha relación, esbozada en el relato mítico, es presentada como desproporción, como un mal originario que padece el alma –mal que el mismo Platón distingue de la escisión entre el cuerpo y el alma, puesto que se da posteriormente a la situación originaria del alma. En este sentido, dicho mal se da no por su constitución desproporcionada, sino por una injusticia padecida y explicada mediante la narración

---

<sup>115</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.28. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.28. Si bien asocia a estas expresiones los conceptos de *razón* y *deseo*, es importante resaltar que Platón habla de un alma sedienta en conflicto: “¿No será que en su alma hay algo que la insta a beber y que hay también algo que se opone, algo distinto a lo primero y que prevalece sobre aquello?” Platón, *República*, IV 439 c.

<sup>116</sup> “[...] tan pronto combate (*xýmmakhon*) con el deseo, del que es la irritación y la furia, como se pone al servicio de la razón, de la que es la indignación y la resistencia. Cólera o valor, el *thymós*, el corazón, es la función inestable y frágil por excelencia.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.28. “[...] tantôt il combat avec, (*ξυμμαχον*) le désir dont il est l’irritation et la fureur; tantôt il se met au service de la raison dont il est l’indignation et l’endurance. ‘Colère’ ou ‘courage’, le θυμοζ, le cœur, est la fonction instable et fragile par excellence.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.28.

<sup>117</sup> “Esta mezcla, en forma de aleación o de acoplamiento, es el acontecimiento que sobreviene en el origen de las almas.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.28. “Ce mélange, en forme d’alliance, d’un accouplement, est l’événement survenu à l’origine des âmes.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.29.

mítica del auriga y del alma exiliada.<sup>118</sup> La miseria se entiende como una desgracia indivisa contada por los mitos antes de que la filosofía les otorgue cuerpo y contenido. Muestra de ello se encuentra en el relato hecho por Platón con respecto a Eros en *Banquete* 202 d. Si bien propiamente no habla del alma humana, puede entenderse la asociación cuando Sócrates relaciona a Eros con el alma del filósofo, que es aspirante al bien.<sup>119</sup> El semi-dios porta consigo, según Ricœur, la herida original que le hereda su madre Penia, explicando así el principio óptico de pobreza que justifica la aspiración a ser.<sup>120</sup> Siguiendo a Platón, el filósofo francés dirá que toda

---

<sup>118</sup> Para Ricœur, el mito es una narrativa más originaria que la filosofía; por ello, existe una responsabilidad de la filosofía respecto de la realidad que el mito describe. Tal sugerencia es expuesta en la siguiente frase: “El mito es la nebulosa que la reflexión deberá escindir.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.29. “Le mythe est la nébuleuse que la réflexion devra scinder” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.29. En este sentido, el mito se entiende como una narración global que habla al hombre de una situación suya concreta; explica el origen de su situación actual y lo expone mediante figuras metafóricas y de fácil aprehensión. La filosofía será una “reflexión segunda” que intentará clarificar el mito, ya que éste último es sólo una indicación indirecta en una realidad tangible que, para mayor libertad humana, requiere de ser explicada en términos directos. Respecto al problema del mal, de la degradación y de la culpabilidad, el mito es el lugar de la confesión de la miseria humana en términos simbólicos (o pre-filosóficos) que deberá ser explicada en términos filosóficos, con el fin de responder y resolver el dilema del mal.

Por su parte, la expresión de *reflexión segunda* es un presupuesto metodológico que proviene de la filosofía de Gabriel Marcel, fundamental para entender su propuesta del *homo viator* como postura existencialista. “El método que más nos conviene es el empleo de una reflexión ejercida sobre y contra sí misma, una reflexión elevada a la segunda potencia.” G. Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, op. cit., p.191-192. Siguiendo el comentario de Giovanni Reale y Dario Antiseri, la “reflexión segunda” no es sino un proceso racional del hombre que, más que ir en contra del racionalismo filosófico, es “asimétrico”. Partiendo de la defensa de la irreplicable naturaleza de un ser en concreto en contra de la generalización racionalista, Marcel sostiene que el “creer” y el “verificar” no son dos dimensiones escindidas e indisolubles, tal como lo pensará el racionalista. La asimetría más bien corresponde a las dimensiones de lo real que ambas pueden captar: “El mundo de la ciencia es el ‘lugar de una especie de inmensa e inflexible contabilidad’, mientras que el mundo de la fe es el mundo de una radical contingencia metafísica.” G. Reale, D. Antiseri. *Historia del pensamiento científico y filosófico III: del Romanticismo hasta hoy*. Trad. Juan Andrés Iglesias. Barcelona, Herder, 2016, p.549. Ricœur aprende esta metodología en las visitas que tuvo durante algunos años a la casa de Marcel: “La vigilancia crítica, que discerníamos en la obra escrita y que aprendíamos a ejercer en las sesiones de los ‘viernes’, daba un contorno visible a la defensa del método llamado de ‘reflexión segunda’ preconizado por Gabriel Marcel. Este método consistía en una repetición en segundo grado de experiencias vivas que la ‘reflexión primaria’, reputada como reductiva y objetivante, habría obliterado y como privado de su potencia afirmativa originaria. Este recurso a la ‘reflexión segunda’ me ayudó por cierto a acoger los temas marcelianos principales sin tener que Renegar de las orientaciones principales de una filosofía reflexiva, ella misma inclinada hacia lo concreto.” P. Ricœur, *Autobiografía intelectual*, op. cit., p.19.

<sup>119</sup> Dice en su relato Sócrates, respecto lo que le relata Diotima: “La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante.”

<sup>120</sup> “Eros, el alma que filosofa, es por consiguiente el híbrido por excelencia, el híbrido del Rico y de la Indigente.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.29. “Eros, l’âme philosophant, est donc l’hybride par excellence, l’hybride du Riche et de la Pauvre.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.29. Esta complicación está inserta en los discursos sobre la imaginación de Descartes y de Kant, ya señaladas en el pensamiento de Platón, particularmente en la forma dialéctica presente en *Filebo* 26 d. En ella se habla de la mezcla

creación es efecto de Eros, pues todo deseo ceñido a su riqueza y pobreza.<sup>121</sup> En el *Fedro*, la pobreza se manifiesta diferente al relato de Eros –aunque para Ricœur sean complementarios. En este caso no se habla de una indigencia óptica, como en el relato de Eros, sino más bien de una escisión originaria. “Antes de cualquier caída, esas almas ya son compuestas, y la composición oculta un punto de discordancia en el carro mismo”.<sup>122</sup> Al carro que se refiere Ricœur es del relato del auriga en *Fedro* 246 a, el cual explica la caída del alma: la fragilidad del auriga se muestra al no llevar una correcta andanza por lidiar con el caballo que no es bello ni hermoso; pero también se exhibe en el relato la degradación de las almas que caen al mundo, consecuencia de perder sus alas y de ir a la deriva.<sup>123</sup> Por otra parte, el mito habla del olvido, de la desgracia y de la perversión<sup>124</sup>, pues antes de que las almas caigan al mundo de lo corruptible y tengan que asirse a algo material, ya están escindidas por su composición –representada por los caballos que tiran del carro y del auriga que tiene que domarlos. “Y el mito de falibilidad se torna, en el claroscuro y la ambigüedad, mito de caída”.<sup>125</sup>

En resumen, Ricœur plantea la debilidad humana originada por una fragilidad constitutiva de sus partes. Ya sea desde la imagen de la ciudad, del semi-dios Eros o del Auriga, el alma se delimita como una unidad débil y frágil en tanto que sus partes están en tensión, confrontadas. Ya sea el origen de Eros (de Poros, el padre rico hijo de Metis, y de Penia, la indigente que desea) o de los caballos del carro del Auriga (uno bello y hermoso, el otro opuesto a aquél), hay dos partes del alma que están en conflicto: el Deseo y la Razón. Entre ambas, hay un tercer elemento que es débil (auriga, en el caso del relato del *Fedro*, el semi-Dios Eros o el corazón, en el caso de la

---

entre lo ilimitado y lo limitado, que da como resultado un tercer género que es la unidad de ambas. Según el discurso de Sócrates, la mezcla de estos géneros posibilita la existencia sensible de las cosas, pero también de las cualidades que el alma pueda tener: “En efecto mi hermoso Filebo, la propia diosa, al ver la desmesura y la total perversión de todos los que no tienen en sí límite alguno ni de los placeres ni del hartazgo, impuso la ley y el orden que tienen límite.” *Ibidem*, 26 b.

<sup>121</sup> “Tú sabes que la idea de ‘creación’ (*poiēsis*) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores (*poiētai*). [...] Pues bien, así ocurre también con el amor. En general, todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz es, para todo el mundo el ‘grandísimo y engañoso amor.’” Platón, *República* 205 c – 205 d.

<sup>122</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.30. “[...] avant toute chute, ces âmes son déjà composées et la composition recèle un point de discordance dans l’attelage même.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.30.

<sup>123</sup> Platón, *Fedro* 246 b.

<sup>124</sup> Platón, *Fedro* 248 b.

<sup>125</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.30. “Et le mythe de faillibilité vire, dans le clair-obscur et l’ambiguïté, en mythe de chute.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.30-31.

*República*), situado entre ambas partes y actuando como intermediario. En ese escenario, el alma es una unidad frágil, siendo la mediación o la “prudencia” es difícil de alcanzar. Al descubrir la debilidad del alma desde el pensamiento de Platón, nuestro autor recupera a Blaise Pascal quien ha contemplado en su pensamiento la falibilidad humana.

En los fragmentos titulados “Dos infinitos, medio” o “Desproporción del hombre”,<sup>126</sup> Pascal introduce la patética de lo humano desde una dimensión retórica y no desde una dimensión mítica. Junto al fragmento ochenta y tres<sup>127</sup> –siguiendo la numeración de Brunschvicg–Pascal invita a desgarrar el velo del disimulo con el que ocultamos nuestra verdadera situación. En el sentido de una persuasión (*παραμυθια*, en el sentido platónico del término que aparece en *Fedón* 70 b<sup>128</sup>), la meditación de Pascal indica el “lugar” que ocupa el hombre entre las cosas, como “intermediario entre lo muy grande y lo muy pequeño”;<sup>129</sup> señalando directamente esa dimensión de lo humano que no podría tocarse si no mediante la imaginación y la representación.<sup>130</sup>

---

<sup>126</sup> Blaise Pascal. *Pensamientos*. Trad. y notas Carlos R. de Rampierre. Madrid, Gredos, 2012. Es importante aclarar que la primera numeración que utilizamos está basada, según Rampierre, en las *Oeuvres complètes* de L. Lafuma, junto con las versiones de J. Mesnard y de J. Chevalier. En cuanto al segundo número, corresponde a la numeración que dio León Brunschvicg. Con respecto a la referencia que hace Ricœur sobre Pascal, se trata del fragmento 199-72: “Quien se considere de esta suerte, se aterrará de sí mismo, y considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha otorgado, entre estos dos abismos del infinito y de la nada, temblará ante la visión de estas maravillas; y creo que su curiosidad se trocará en admiración y estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a investigarlas con presunción.

Porque, finalmente, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio le están invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito en el que se halla sumido.”

<sup>127</sup> Fragmento que han titulado *Capítulo sobre las fuerzas engañosas*: “El hombre no es sino un sujeto lleno de error, natural e indeleble, sin la gracia. Nada le muestra la verdad. Todo le engaña; estos dos principios de verdades, la razón y los sentidos, aparte de que carece cada uno de ellos de sinceridad, se engañan recíprocamente el uno al otro. Los sentidos engañan a la razón por falsas apariencias; y esta misma celada que tienden a la razón la reciben a su vez en ella; la razón toma su desquite. Las pasiones del alma perturban los sentidos, produciéndoles impresiones falsas. Mienten y se engañan a porfía.

Pero además de estos errores que se producen por accidente y por la falta de inteligencia con sus facultades heterogéneas [...]”

<sup>128</sup> “Pero eso, tal vez, requiere de no pequeña persuasión y fe, lo de que el alma existe, muerto el ser humano, y que conserva alguna capacidad y entendimiento.” Es interesante el otro significado que usa Platón en *Sofista* 224 a, según el estudio de Liddel y Scott: consolación.

<sup>129</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.31. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.31.

<sup>130</sup> “El hombre está visiblemente hecho para pensar; ello constituye toda su dignidad y todo su mérito; todo su deber consiste en pensar como es debido. Ahora bien: el orden del pensamiento está en comenzar por sí mismo, por su autor y por su fin. Pero ¿en qué piensa el mundo? Jamás piensa en esto; sino en bailar, en tocar el laúd, en cantar, en

Tomando en cuenta el momento que Pascal está viviendo, como un hombre frente al descubrimiento de la terrible amplitud del universo, se pregunta ¿qué es un hombre en el infinito? El infinito se presenta como consecuencia del *asombro* de la imaginación que se colma en cada concepto que la ciencia misma le ha dado desde su *experimentum*. Pero, en su vivencia, el asombro revela el abismo que el infinito mismo abre para la imaginación, abismo que se transforma doble en tanto que ve en lo externo y en lo interno, en lo inferior y en lo superior, un vacío insondable. Ricœur considera, respecto de la postura de Pascal, que el infinito y la nada manifiestan el asombro de la imaginación que se pierde en la dimensión inabarcable que su propia proyección concibe.<sup>131</sup> El marco reflexivo donde se sitúa Ricœur –de la mano de Pascal– es parecido al realizado por Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*, como se describió al comienzo de este capítulo. El hombre está entre dos abismos, entre el infinito y la nada; pero, siguiendo a Descartes, la relación el hombre frente a los abismos<sup>132</sup> no puede entenderse exclusivamente externa, sino internamente, insertos en el seno del hombre mismo. “Limitados en todo, este estado que ocupa el centro entre dos extremos se encuentra en todas nuestras potencias”.<sup>133</sup> Desde esta lectura del fragmento setenta y dos de Pascal, la desproporción originaria consistiría en la incapacidad de comprender ese proceso que engloba el principio y el fin de las cosas, como causal, temporal y teleológico.<sup>134</sup> “En fin, las cosas excesivas son para nosotros como si no existiesen; y no existimos respecto a ellas; se nos escapan y nosotros a ellas. Éste es nuestro verdadero estado. Es lo que nos hace incapaces de conocer verdaderamente y de ignorar totalmente.”<sup>135</sup>

---

hacer versos, correr la sortija, etc., en luchar, en hacerse rey, sin pensar en qué es ser rey y qué es ser hombre.” B. Pascal, *Pensamientos*, *op. cit.*, 620-146. Hay que considerar que, para Pascal, el divertimento se opone al camino auténtico del hombre, a su búsqueda de lo esencial y real. Esta polarización entre dos formas de vida coloca al hombre entre el error y la mentira (que son fomentadas al seguir la vía del divertimento y del vano deleite de lo efímero) y su situación real, situada entre el mal, la muerte y el sufrimiento, de la cual se busca huir constantemente.

<sup>131</sup> “¿Quién que se considere de esta manera no se espantará de sí mismo y, considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha dado entre esos dos abismos de lo infinito y de la nada, temblará a la vista de esas maravillas, y creo que al cambiarse su curiosidad en admiración, estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a investigar sobre ellas con presunción? Porque, en fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada respecto al infinito, un todo respecto a la nada, un punto medio entre nada y todo.” *Ibidem*, Fragmento 199-72.

<sup>132</sup> O entre ellos, tal como sugiere Gabriel Marcel con su idea de *homo viator*.

<sup>133</sup> *Ibidem*, Fragmento 199-72.

<sup>134</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.32. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.32.

<sup>135</sup> B. Pascal, *Pensamientos*, *op. cit.*, 199-72.

Esta *desproporción interna* es lo que entiende Ricœur como miseria. Para Pascal, es en el divertimento<sup>136</sup> donde se expresa esa condición, pues es una especie de consolación para la debilidad que nos constituye.<sup>137</sup> Pascal observa en esa decisión el olvido de lo esencial, de aquello que realmente vale y que es sustituido por lo accesorio y lo superficial.<sup>138</sup> Su crítica hacia el divertimento se justifica por este hecho, sobre todo por la aversión de los hombres por el reposo<sup>139</sup> que origina los males en los hombres, siendo los peligros y las pasiones exaltadas consecuencia del “afán de movimiento” que impulsa al hombre a salir fuera de sí, de búsqueda y de olvidar lo esencial y significativo.<sup>140</sup>

En resumen, las reflexiones de Pascal parten de la desproporción externa del hombre que se interioriza paulatinamente. En un primer momento, la imaginación piensa la desproporción espacial del hombre, externa de sí, de lo que no puede saber sobre las cosas; la ciencia, en este sentido, se muestra como un proyecto inabarcable.<sup>141</sup> En un segundo momento, esa desproporción se encuentra ya interiorizada en el entramado que expresa, por un lado, el disimulo de los hombres por medio del divertimento, y por otro, la profunda condición humana que se enfrenta al abismo del infinito y de la nada, mostrándose débil por constitución.<sup>142</sup> Por ello, Ricœur afirmará

---

<sup>136</sup> Creemos interesante lo que describe Alicia Villar Ezcurrea el divertimento: “Pascal analiza la diversión desde un punto de vista psicológico y moral. Es un modo de evitar el tedio y buscar la alegría, la excitación. También es un mecanismo para olvidar los problemas y evitar pensar en los males de la existencia humana. Desde el punto de vista moral, la diversión es analizada en la medida en la que nos entretiene y aturde y nos hace preferir lo accesorio a lo esencia.” A. Villar Ezcurrea. “Estudio introductorio a los *Pensamientos*” en *ibidem*, p.CXXXIV.

<sup>137</sup> “Pero cuando he reflexionado más de cerca y que, después de haber encontrado la causa de todas nuestras desgracias, he querido descubrir las razones, he encontrado que hay una muy cierta, que consiste en la desgracia natural de nuestra condición débil y mortal, y tan miserable que nada puede consolarnos cuando pensamos en ella de cerca.” *Ibidem*, 136-139.

<sup>138</sup> Por eso afirmará en el fragmento 100: “Es sin duda un mal el estar lleno de defectos; pero es un mal aún mayor estar lleno de ellos y no querer reconocerlo, puesto que es añadir el de una mentira voluntaria.” *Ibidem*, 978-100.

<sup>139</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.34. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.34.

<sup>140</sup> “Si el hombre fuese feliz, lo sería tanto más cuanto menos divertido estuviese, como los santos y Dios.” B. Pascal, *Pensamientos*, *op. cit.*, 132-170. En la misma tónica, encontramos en otro fragmento: “[...] he dicho con frecuencia que toda la infelicidad de los hombres procede de una sola cosa que consiste en que no sabemos quedarnos tranquilos en un cuarto.” *Ibidem*, 136-139.

<sup>141</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.31-32. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.31.

<sup>142</sup> “La condición humana tiende naturalmente a disimular su propia significación; pero dicho disimulo es –también y no obstante– la obra de la diversión que la retórica de los dos infinitos y del medio se propone llevar a la veracidad.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.34. “[...] la condition humaine est naturellement dissimulant à l’égard de sa propre signification ; mais cette dissimulation est – aussi et pourtant – l’œuvre du divertissement que la rhétorique des deux infinis et du milieu se propose de convertir à la véracité.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.34.

que en Pascal solamente hay una persuasión, siendo así la retórica sobre la miseria la expresión de esta condición disimulada, entre lo que expresa y lo que oculta, dejando como respuesta posible la persuasión de mirar a la condición humana.

Tanto la argumentación platónica como la retórica de Pascal evidencian una desproporción humana constitutiva expresada desde la filosofía en el umbral de su alcance, en el borde de lo alegórico próximo a la dimensión mítica. Conocer a profundidad de qué manera esa desproporción, confesada desde una patética de la miseria, formula la reflexión pura de la filosofía será de importancia para Ricœur. Pensar la desproporción humana desde el umbral de la filosofía la aproxima a la dimensión patética que revela significativamente la condición humana. En este sentido, la respuesta no podría plantearse sin vincular a la filosofía con la *patética*, tomando como punto de fuga el concepto de la falibilidad –que constituye la idea reguladora que intenta equiparar el rigor de la reflexión con la riqueza de la comprensión patética de la miseria. Este intento es el comienzo para entender, primero, en qué consiste la desproporción humana para así, en un segundo momento, profundizar en la falibilidad humana a partir de tres dimensiones fundamentales: en el conocer, en el obrar y en el sentir. Una vez planteado la senda hacia la comprensión de la falibilidad desde la constitución desproporcionada del hombre, Ricœur sienta la estructura antropológica que le permite pensar el mal dentro de una *empírica*; y para el fin de nuestra investigación, establece las condiciones de posibilidad de una antropología simbólica desde su pensamiento.

### c) Dialéctica de la afirmación originaria.

Es fundamental explicar de qué manera Ricœur estructura su pensamiento para transitar de la desproporción a la falibilidad. Para ello es preciso revisar un artículo que escribió en el año de 1956 en la revista *Aspects de la dialectique. Recherches de Philosophie* titulado “Negatividad y afirmación originaria”; en aquél expone un preámbulo para enunciar una pregunta eje: “¿el ser tiene prioridad sobre la nada en el corazón del hombre, es decir, en el corazón de ese ser que se anuncia, él mismo, por un singular poder de negación?”<sup>143</sup> Dicha pregunta expresa el deseo de las filosofías posthegelianas de hacer de la negación un impulso de sus reflexiones. No obstante, a esta pregunta se le añaden otras más: “¿no hay acaso una negación, el mal, cuyo arraigo en la

---

<sup>143</sup> P. Ricœur, “Negatividad y afirmación originaria”, en *Historia y verdad, op. cit.*, p. 386.

afirmación no puede ser comprendido? ¿No es esta negación la que infecta a toda la filosofía de la negación y la hace aparecer como originaria?”<sup>144</sup> Ante estas cuestiones, en este texto esboza un vínculo entre el poder de la negación y lo que el autor denomina *afirmación originaria* – expresión que retoma de su maestro Jean Nabert, uno de sus interlocutores de este periodo.

Para ello, Ricœur considera revisar la realidad humana desde su interior con el fin de recuperar sus condiciones ontológicas mediante los conceptos del ser y de la nada.<sup>145</sup> Dichos conceptos permiten articular la reflexión filosófica mediante una dialéctica de corte hegeliana; y no solamente eso, además estructuran un proceso de reconocimiento de sí mismo, sintetizado en la expresión “afirmación originaria”. En dicho proceso, la reflexión comenzará en los actos que permiten tomar conciencia de la finitud humana en el momento de su superación.<sup>146</sup> Este encuentro entre la finitud, su negación y su superación será entendida como la *prueba de la finitud*, donde se encuentra una negación fundamental –e incluso motora– que permite llevar el proceso a su superación, denominando este momento como *denegación*. Así, a partir de negaciones, el hombre alcanza una afirmación originaria de lo humano, a pesar del proceso dialéctico impulsado por la negación. Con este proceso se mostrará que el análisis antropológico se hilvana mediante una dialéctica de la negación y que, de fondo, entre una serie de negaciones, subyace una afirmación fundamental.

#### a. *Prueba de la Finitud y su negación*

En su reflexión, Ricœur recurre a una experiencia primordial del hombre sobre la finitud que permita explicarla; por ello resulta imprescindible señalar la estructura paradójica humana, donde la experiencia de la finitud se entiende como una experiencia de su límite y su superación. El cuerpo revela, en esta condición, una *apertura sobre...*<sup>147</sup> –entendiendo la apertura como una

---

<sup>144</sup> *Idem*.

<sup>145</sup> Este proceso supone sobrepasar el mismo acto de reflexionar; es decir, llevar a la reflexión filosófica más allá de sus límites para indicar cierta condición del hombre que, en un segundo momento, pueda incluirse dentro de la filosofía.

<sup>146</sup> En sus palabras, consiste en “[...] la conexión entre una prueba de finitud y un movimiento de transgresión de esta finitud.” *Ibidem*, p.387.

<sup>147</sup> En la traducción de Vera Waskmann, encontramos la expresión de *apertura sobre...* que señala la conexión de la apertura con otro. En cambio, en la traducción de Alfonso Ortiz García (Madrid, Encuentro, 1990, p.296) aparece como *apertura hacia...* No hay que perder de vista que, a pesar de la diferencia de la conexión, se enfatice que la apertura es un vínculo, como lo dirá el filósofo francés con las expresiones “carecer de...” o “necesitar de...” Incluso en la distinción entre las palabras *Entstand* y *Gegenstand* se nota que no es lo mismo “surgir de” que “objeto” o “cosa.”



conexión o una posibilidad de comunicación con lo otro— a diferencia del “cierre” que se desprende de las posturas órficas o platónicas, donde el cuerpo se considera como “tumba”.<sup>148</sup> Prueba de ello se vislumbra en tres formas particulares de apertura: la primera, en la necesidad y la carencia que el hombre vive y que lo lleva hacia el mundo. Una segunda forma concibe la apertura como un lugar por donde lo interno se expone hacia afuera, como un signo descifrable ante otros; por ello el autor considera esta forma como un “flanco descubierto frente a las amenazas”, pues así como el hombre se abre ante el mundo, también se expone. Esto último posibilita la tercera forma de apertura, explicada a partir del afecto, mediante aquello que otorga al *querer* poderes amplificadas por la costumbre. Por ello, considera esta forma como una posibilidad de proyección de los deseos que el hombre mismo llega a tener y que busca satisfacer, pero también como posibilidad del sufrimiento al no lograr satisfacerse, consecuencia del “desajuste” del querer que no se adecua a su costumbre. Así, Ricœur muestra en el hombre su carencia, su exposición y su vulnerabilidad, siendo estas “[...] tres maneras irreductibles entre sí de estar abierto al mundo.”<sup>149</sup>

Lo que encuentra el hombre dentro de sí mismo no es su finitud, sino su apertura. Dicho descubrimiento sale a la luz por alguno de los tres modos de exposición recién mencionados. La apertura del cuerpo no muestra el límite de la existencia frente al mundo, sino que muestra una relación entre el cuerpo y el mundo. El cuerpo es un mediador y el mundo no es la frontera del cuerpo, sino que funciona como su correlato, como su “otro” próximo. La finitud no está en el límite del cuerpo, sino más bien en la estrecha apertura por la que se mantiene su relación con el mundo: el mundo no se presenta por completo y el cuerpo no contiene al mundo completamente; más bien, como si fuese un obturador, la apertura del hombre logra sentir un fragmento del mundo mediante el cuerpo. En esto consiste el *punto de vista*, en una cualidad de la percepción humana dada a partir de la perspectiva tomada frente a los objetos del mundo mediante su apertura.<sup>150</sup> Aprender mi punto de vista y su finitud, dice nuestro autor, es situarlo respecto de otras perspectivas, anticipar la posibilidad de éstas como diferentes a la mía. Con dicha

---

<sup>148</sup> P. Ricœur, “Negatividad y afirmación originaria”, *op. cit.*, p.388.

<sup>149</sup> *Idem.*

<sup>150</sup> Así, si la apertura es un obturador, las percepciones que resuenan en la sensibilidad del cuerpo serían como una fotografía, dibujada a partir de la luz que se filtra por la apertura del obturador. “No es que mi cuerpo sea un lugar entre otros; al contrario, es el ‘aquí’ al que se refieren todos los lugares, el ‘aquí’ para el cual todos los lugares son allí. Percibo siempre allí pero desde aquí. Esta correlación entre el aquí del percibir y la unilateralidad de un percibido constituye la finitud específica de la receptividad [...] es la idea de otros puntos de vista correlativos u opuestos al mío, aquí lo finito limita lo finito.” *Ibidem*, p.389.

anticipación se traspasa la cara misma que muestra un objeto, mostrando su cara oculta, generando una especie de “vacío” que no es sino la ausencia de las percepciones no atendidas. En aquellas caras que el objeto oculta, pero que sé de alguna manera que están allí, es donde opera esa anticipación. Ese acto de anticipar, entendido por Ricœur como una intención de significar, aparecerá como un “querer-decir” (*Meinen*). Así, por la posibilidad de “decir” muestro no solamente una “mirada”, una posibilidad de percibir, sino además un “poder decir” y un “decir” proveniente de lo percibido y de cada instante que se percibe.<sup>151</sup>

En la experiencia de ver una pintura, en un cuadro colgado sobre una pared, se puede ver lo que esté frente a nuestros ojos, señalar aquello que la percepción corporal pueda proveer acerca de su color y de su aspecto; el tacto podría decir algo con respecto a sus cualidades físicas, como el material, la textura, su maleabilidad, etcétera. Pero también existen más percepciones de ese cuadro si lo descolgamos de la pared y le vemos la parte trasera, la cual podría tener más datos suyos, como el ensamblado, la ficha técnica sobre el cuadro, o la ausencia de dicha ficha. Esas características del cuadro que ahora se ven, ocultan a su vez lo que anteriormente percibíamos; a la inversa, podíamos suponer lo que encontraríamos detrás del cuadro antes de descolgarlo y voltearlo. Pero no por ello pensamos que son dos objetos distintos, sino que son dos caras del mismo objeto que, disimiles por lo que muestran, son complementarias. Ese lado oculto, ahora manifiesto, aporta datos complementarios del cuadro que proporcionan a cada quien un punto de vista particular respecto a la percepción y a los conocimientos previos que se tengan de dicho cuadro.

Nuestro autor entiende esta operación como una dialéctica del “significar” y del “percibir” –o dicho de otro modo, una dialéctica entre el *decir* y el *ver*. En ella se muestra que mi “ser-en-el-mundo” –usando la expresión de Heidegger– no está definido por completo, sino que, por su constitución incompleta, puede “poner distancia” respecto de lo singular de la cosa, siendo esa distancia el principio de la reflexión sobre el punto de vista mismo.<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> Ya se mencionó el “vacío” que procede de la ausencia de la percepción anticipada de los objetos; en cambio, en este momento se señala la plenitud de lo percibido como si fuera una especie de “llenado” en relación con el decir que desea hablar de la percepción, siendo dos intenciones que atraviesan a la percepción y a la significación. En esa relación, dialéctica en tanto su actuar, va ligada a la palabra como el acontecer de la perspectiva, pues se dice algo con respecto a la forma de la percepción. Cf. *Ibidem*, p.390.

<sup>152</sup> Así, al poner mi punto de vista, mi perspectiva se vuelve absoluta en tanto única, pero relativa en tanto que hay otros puntos de vista, otros “aquí” que comparten la percepción de la misma cosa. “[...] sé que estoy aquí; no soy solo el *Nullpunkt* [punto de inicio] sino que lo reflejo y, al mismo tiempo, sé que la presencia de las cosas me es dada desde un punto de vista, porque apunté a la cosa en su sentido, más allá de todo punto de vista.” *Ibidem*, p.390-391.

Esta dialéctica, que permite abordar la *perspectiva* como un aspecto de lo humano, encuentra a su vez un equivalente en otras dimensiones humanas. La perspectiva en el carecer, el padecer, en la expresión o en el poder, son aspectos de la mediación corporal que se abre mientras se cierra al mundo. Pero ¿cómo es que “se cierra” el cuerpo si se ha afirmado que es apertura? Para Ricœur, las amenazas que provienen del mundo mostrarán cierta fragilidad en el hombre; por eso requiere de una clausura que le ayude a definirse frente al mundo. Pero aquella no es absoluta o total, sino que es un cierre necesario que posibilita que la perspectiva del hombre tome una forma que permita la gestación de un “carácter” propio. Así, en la transición de la perspectiva al carácter aparecerá una “fragilidad orientada”, es decir, una fragilidad delineada por las amenazas externas que definen la perspectiva no solo en lo epistemológico, sino también en lo ético y en lo afectivo. En la aparición de la fragilidad y del límite es donde el hombre descubre que el cuerpo es inmediato para sí mismo, no una mediación parcial.<sup>153</sup> Por el cuerpo se experimenta el mundo, pero además se experimenta el cuerpo mismo por las diversas afecciones que provocan una variedad de sensaciones en él. Este entramado de sensaciones y de afectos delinearán la conexión entre mundo y hombre, pero también dirá algo de su límite, de su “aquí” que se expresa en su carácter. Todo esto se resume en la expresión de una *clausura* afectiva, siendo un cierre de la apertura inicial, donde las sensaciones son siempre parciales.

El carácter engloba lo que nuestro autor describe sobre la perspectiva, la inmediatez del cuerpo, el poder y el querer que impela al hombre de estar pasivo por sus sensaciones al acto mismo de definirse. Ese acto es el delinarse como un momento de clausura y como finitud de la apertura. Dicho en otras palabras, el carácter es la apertura finita de mi existencia en tanto que delimitada. La perspectiva como punto de vista y el carácter se vinculan porque expresan más que una existencia determinada; a partir de ella se explica mejor el carácter en la medida que la percepción dada es “[...] la luz de la afectividad y del actuar”<sup>154</sup>. Por ello, en el límite humano existe una doble significación que se revela desde la dialéctica ya mencionada: como un “aquí” limitado, concebido como perspectiva o como punto de vista; pero también concebido como un acto limitante, como una intención de significar y como un querer que, en tanto limitante, revela a un ser limitado.

Hasta ahora se ha insistido en la tensión dialéctica originaria que se da en la dimensión humana desproporcionada a partir de la perspectiva, de la apertura y de la clausura. No obstante,

---

<sup>153</sup> *Ibidem*, p.391.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p.392.

si la finalidad consiste en indicar la finitud mediante esta tensión, debe existir una *superación* de ella<sup>155</sup> El querer es la posibilidad de la superación de la dialéctica entre la apertura y la clausura, es la oportunidad en la cual se puede ir más allá del punto de partida. Sin embargo, esa superación es una negación peculiar de esta dialéctica.

Cabe preguntarse lo siguiente: ¿qué significa el índice de negatividad que se vincula al movimiento de “transgresión” de la perspectiva por la intención de significar y, de manera más general, de la situación de finitud por la trascendencia humana?<sup>156</sup> Con esta pregunta, Ricœur señala la escisión entre la sensación y el entendimiento. Ya se mencionó que la perspectiva es la experiencia contrastada entre el ver y el significar. Pero, cuando el entendimiento entra a escena se piensa la cosa más allá de ella y se capta la perspectiva no como la cosa, sino como una silueta de ella. La negatividad, por tanto, se da en el acto mismo de la superación de la perspectiva. Si el entendimiento se afirma, la sensibilidad se niega, pues mientras el primero requiere de la ausencia de la cosa –siendo una condición de posibilidad para la abstracción–, la segunda requiere de la atención del instante y de la cosa presente. En este sentido, si soy un “punto de vista”, entonces no soy posibilidad de trascendencia; percibo lo negativo de mi trascendencia en el momento que atiendo a la cosa misma.

Esta misma idea aparecerá de nuevo cuando Ricœur reflexione respecto a la dimensión trascendental del sujeto, donde sostiene que, por la reflexión, se distingue la sensación del entendimiento.<sup>157</sup> La apertura del cuerpo permite que aparezcan las cosas del mundo, pero también muestra la necesidad del hombre, su carencia y su deseo. Además la apertura descubre las amenazas a las que el hombre se expone, de tal suerte que el cuerpo opera como un aislamiento de esas amenazas. Asimismo, la expresión humana se posibilita por la apertura del cuerpo, es decir, hacer que un afecto interno se exteriorice al mundo. Por último, la apertura del cuerpo habla de las condiciones de posibilidad del hacer: como consecuencia de esa expresión, el

---

<sup>155</sup> “Nos vemos remitidos a buscar en el acto mismo del querer la superación originaria de nuestra finitud; el acto de tomar posición para evaluar hace aparecer la afectividad en su conjunto como perspectiva vital, como querer-vivir finito.” *Idem*.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p.393.

<sup>157</sup> “Una cosa, dice ésta [la reflexión], es recibir la presencia de las cosas, y otra determinar el sentido de las mismas. Recibir es entregarse intuitivamente a la existencia de éstas; pensar es dominar su presencia con un discurso que discrimina por medio de la denominación y que une con frases articuladas.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.37. Los corchetes son nuestros. “Autre chose, dit-elle, est de *recevoir* la présence des choses, -autre chose de *déterminer* le sens des choses; recevoir c’est se livrer intuitivement à leur existence; penser, c’est dominer cette présence dans un discours qui discrimine par la dénomination et qui lie dans un phrasé articulé.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.37.

trabajo y el arte serían objetos de esa “conducción hacia afuera” que atraviesa por la apertura del cuerpo.<sup>158</sup> Esta explicación solamente toma en cuenta la sensación, pero en ella, en el límite de la apertura en tanto expresión de algo interno hacia el plano de lo externo, existe todo un proceso de “síntesis trascendental” que tiene un primer momento en la experiencia, mas debe pasar a su vez por una fase reflexiva del pensamiento.

Esa fase se entiende como la proyección de la trascendencia inherente al hombre, la cual Ricœur denomina *verbo*.<sup>159</sup> En ella, la primera negación consiste en un vacío de significación, consecuencia de la ausencia de la cosa y la necesidad de hacerla presente. Siguiendo la intuición de Husserl explicada en la primera de sus *investigaciones lógicas*, nuestro autor sostiene que dicho vacío radica en apuntar a la cosa como no-siendo –como ausencia– según mi perspectiva.<sup>160</sup> En este sentido, en la posibilidad de significar algo en su ausencia, el hombre es potencia de significaciones absurdas porque las impresiones que recibe no se agotan en su proyección de una “intencionalidad” plena o colmada, sino que por este proceso existe una “doble intencionalidad”, donde hay una presencia y una ausencia de la cosa.<sup>161</sup>

No obstante, este principio proveniente de la fenomenología no será suficiente para Ricœur, sino que sostendrá que la primera negación requiere, además, de la distancia entre certeza y verdad, siguiendo las intuiciones de Hegel.<sup>162</sup> Esa expresión expone que aquello que se muestra como cosa es solamente una certeza fáctica, pero no es verdad porque no es el resultado de una operación de la conciencia que verifique, en su negación, su realidad. En ese tenor, la certeza de lo sensible muestra lo que se aparece ante el sujeto, mientras que la verdad es el resultado de un proceso reflexivo de la conciencia que permite corroborar que lo absoluto se

---

<sup>158</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.37-38. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.37.

<sup>159</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.42 y ss. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.42 y ss.

<sup>160</sup> Con ello, no hablamos de la presencia de la cosa, sino de la posibilidad de significarla en su ausencia: “[...] el punto máximo de las significaciones es, entonces, la significación que no puede colmarse por principio, la significación absurda.” P. Ricœur, “Negatividad y afirmación originaria”, *op. cit.*, p.393.

<sup>161</sup> La primera la denomina intencionalidad nihilizadora, la cual habla del impulso de significar y del impulso de decir en ausencia del objeto individual dado, es decir, de la cosa de la que se quiere decir algo. La segunda la llama intencionalidad colmada, que opera al recibir cada uno de los efectos provenientes de la cosa; por ejemplo, en la potencia de ver en presencia del objeto individual dado, o sea, en el encuentro factual del sujeto y del objeto. *Ibidem*, p.394.

<sup>162</sup> Para ambos: “[...] el ‘esto es’ sigue siendo la más rica de las certezas, pero la más pobre de las verdades.” *Idem*.

corresponde “en sí” y “para sí”, es decir, que es idéntico su punto de partida y su resultado, a pesar de que se presente la negación de su principio en el movimiento de su despliegue.<sup>163</sup>

A partir de las intuiciones de Husserl y Hegel, Ricœur sostiene que la negación del punto de vista se da desde la proyección a la trascendencia del acto de significar; y viceversa, la negación de la trascendencia consiste en la afirmación del Yo como punto de vista.<sup>164</sup> Este tipo de negación permite ir más allá del punto de vista al imaginar que existe otra perspectiva con respecto a la cosa, sea en su presencia o en su ausencia. En este sentido, la perspectiva de otro que es imaginada por mí complementa el saber de la otra cara de la cosa, permitiendo que la postura inicial revele su finitud en tanto que se puede imaginar otra perspectiva, limitando ambos puntos de vista a dos momentos de la reflexión.<sup>165</sup>

El valor que tiene la negación inclusive sobrepasa a la reflexión trascendental, a la perspectiva y a su negación, tocando otras dimensiones de lo humano. De la misma forma, ese movimiento de “descentralizar” del hombre –al negar su punto de vista– posibilita la dignidad humana al ver a otros hombres como semejantes. Me limito a mí mismo a través de la perspectiva y del valor de otro: pensar como otro permite darle un lugar dentro de la “humanidad”. Ese límite pertenece al poder de la negación que eleva la trascendencia del punto de vista más allá de la finitud. Por esto, el acto de existir sería una especie de *acto nihilizador (acte néantisant)* que permite vislumbrar una realidad que se anuncia mediante la duda, la ausencia, la angustia, todo ello en respuesta a la mirada del otro.<sup>166</sup>

---

<sup>163</sup> *Idem*. Es fundamental mantener presente esta sentencia de Hegel, pues Ricœur la seguirá para hablar de la afirmación originaria desde la negatividad: “La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal.” G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*, p.15-16.

<sup>164</sup> “Si tomar posición es evaluar, evaluar es poder-negar; es poder negarme y rechazarme en mi impulsividad instantánea, como en la costumbre de mí mismo que mi duración destila por un extraño y temible proceso de sedimentación. La negación es así el alma militante de la trascendencia del querer. Voluntad es voluntad.” P. Ricœur, “Negatividad y afirmación originaria”, *op. cit.*, p.394.

<sup>165</sup> “El otro solo me limita en la medida en que planteo activamente esta existencia; participo imaginativamente de esa limitación de mí mismo; a partir de ahora la aperccepción de otro hace aparecer mi finitud como desde afuera, superada en otro, pero ella no es más que un aspecto [...] de ese poder de trascendencia correlativo de mi finitud.” *Ibidem*, p.395-396.

<sup>166</sup> “[...] el otro es el *no yo* por excelencia, como el universal es el *no esto* por excelencia; estas dos negaciones son correlativas y, si se puede decir así, *cooriginarias*.” *Ibidem*, p.396. Las cursivas son nuestras.

b. *Denegación, superación y afirmación originaria*

La relación de la finitud con la negación muestra sus componentes y cómo es que actúan dentro de un proceso dialéctico. Sin embargo, en el estudio de la negatividad, Ricœur propone una superación de esta dialéctica, la cual denomina *denegación*. Con este concepto muestra un estadio de la reflexión donde la negación ya ha actuado y ha permitido la aparición del punto de vista como finitud; para que pueda ser denegación, esa primera negación debe ser negada en un segundo momento, superando la primera tensión entre lo sensible y el entendimiento. En este sentido, lo originalmente negativo es el punto de vista, la perspectiva, el querer vivir expresado en el deseo.

Pero ¿qué significa esa negación previa a la denegación, entendida como la negación de finitud?, ¿qué es lo que revela? Para Ricœur, antes de la denegación existe una negación primaria (de finitud) ya explicada. Pero, antes de que la negación sea parte de la prueba de finitud y un elemento de la denegación, no existe como tal en el mundo, en las cosas. En el encuentro con lo que “no soy yo” no existen negaciones, sino solamente *alteridades*. La negación, entonces, no es la experiencia de la alteridad como tal, sino la *posibilidad* de *señalar* dicha alteridad proveniente del lenguaje mismo. En esa tónica, existe un lenguaje de la negación ya constituido como lenguaje de la alteridad, del cual se desprende la posibilidad de la negación primera y, consecuentemente, de la denegación.<sup>167</sup>

Nuestro autor considera cuatro puntos que señalan la inserción de la negación en la finitud, formuladas específicamente por el lenguaje en el acto de la significación, a la altura de la experiencia. A) el primero corresponde a la *necesidad* expresada en el “no tengo”, siendo ello prueba de la carencia humana por excelencia. B) el segundo se muestra en el “Ya no”, es decir, en el *desaparecer* de una presencia pasada tomada de la experiencia objetiva que es correlativa de otro aparecer; es decir, es la expresión de un “ser perdido para otro”. C) el tercero, la expresión “no todavía” proviene de una anticipación futura que proyecta la apariencia de otro hacia un tiempo posterior, señalando lo que no ha pasado, pero se espera que pasará. D) por último, la “Nada” como la muerte de la existencia, presentada como una negociación dramatizada donde la negación se concibe como “la muerte de las determinaciones” –tal como expresara Hegel<sup>168</sup>–, es

<sup>167</sup> “La negación solo llega a ser prueba de negación por el pasaje de lo objetivo a lo existencial, por la aplicación del “no”, heredado de la ontología formal, a la prueba de la finitud.” *Ibidem*, p.398-399.

<sup>168</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., prol. II, 3. Si bien la idea de la muerte se encuentra en diversas partes de la obra del filósofo alemán, consideramos que la expresión siguiente resume ese movimiento, que

decir, como la pérdida del otro que vuelve hacia mí, interiorizándola y reflejándome en ella, exponiendo mi posibilidad de ser pérdida para otro.<sup>169</sup>

Una vez señaladas estos puntos respecto del lenguaje, pareciera que algunos afectos tienen una afinidad con esta forma de negación, como puede ser la carga respecto a la angustia de la muerte que se reconoce en la estructura negativa del discurso. Su relación puede ser tan fuerte que afectos y negaciones mostrarán que lo trágico de la existencia puede adherirse al discurso filosófico.<sup>170</sup> Se puede decir que la negación de finitud surge de la conjunción entre la experiencia de lo distinto, en el plano de la perspectiva y de las alteridades, y de ciertos afectos por los cuales el hombre experimenta su finitud, padeciéndolos como algo que le genera sufrimiento. Por ello, la discriminación de lo objetivo del mundo y de lo existencial del hombre es decisiva, ya que rompe con esta relación y muestra su génesis, donde la denegación se comprende como un cese de la negación primaria, y en este sentido, resultando una negación de la negación.

Vivir la finitud como un padecer le genera al hombre la idea de falta, que a su vez se complementa con la idea de necesidad que proviene del orden de las cosas. La necesidad aplicada a ese padecer, vista como si fuera una dimensión oculta del ser, revela que su existencia no es necesaria, que es contingente. En otras palabras, nuestro autor señala la proyección de un afecto originario que se forma a partir de una idea de falta y de la subsistencia que cuestiona la necesidad de la existencia propia y de la carencia como forma de padecer la existencia.<sup>171</sup>

A pesar de que la negación toca a los afectos, tal como lo hace con las sensaciones, la propensión humana de trascendencia revela la negación segunda en contra de la negación primaria. La denegación es, entonces, negación de la contingencia, no solamente porque permite que el entendimiento y la reflexión se afirmen en tanto se escinden de las sensaciones o de la perspectiva, sino porque el hombre aspira a proyectar un deseo particular más allá de la finitud

a su vez, retoma el filósofo francés: “El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo *es* en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma.”

<sup>169</sup> P. Ricœur, “Negatividad y afirmación originaria”, *op. cit.*, p.400.

<sup>170</sup> “La negación de finitud nace, en efecto, de la conjunción entre una relación y un afecto; es decir, entre la categoría de lo distinto, de lo otro, y ciertos afectos por los cuales la finitud se sufre a la manera de una herida y no solo se percibe como limitación de un punto de vista o [...] como clausura inherente a nuestra apertura del mundo.” *Ibidem*, p.401.

<sup>171</sup> “Me falta ser necesario, puedo no haber sido, puedo dejar de ser. Soy la viva no necesidad de existir.” *Idem*.



misma. En este sentido, la denegación es una negación de la finitud que insiste en satisfacerse como proyecto resuelto, como deseo satisfecho.<sup>172</sup>

La denegación se entiende como una negación de la perspectiva y del querer-vivir; es decir, como una negación de la negación. También, ese proceso puede entenderse como una superación de la finitud en tanto que el hombre se proyecta constantemente más allá de ella, ya como reflexión abstracta, total, ya como un deseo que pide satisfacción, un complemento. Lo que intenta nuestro autor con este paso es descubrir que *el alma de la negación es en el fondo una afirmación*. Con ello, el autor expone que la denegación no es más que el reverso de una afirmación más originaria, es decir, que la denegación solamente es la mitad del acto de la afirmación.<sup>173</sup>

Para Ricœur, no existe un aniquilamiento con el pasado dado, que es constitutivo del hombre en tanto que puede recordarlo. Pero sí existe un cambio de postura, es decir, si ahora se piensa algo diferente a lo que pensaba en otro momento, no es por un acto de incongruencia, sino por un acto de rectificación: solamente niego una parte de mí mismo porque asumo otra. En este sentido, no se “reniega” del pasado personal, sino que se rectifica, se *asume*. El retorno de la afirmación, en una filosofía de la negación, es la asunción del pasado como parte constitutiva del hombre, a pesar de que se muestre como una conexión de contradicciones por su causalidad. Siguiendo esta vía, nuestro autor concibe la existencia de una continuación a las diversas “crisis” de la existencia que cuestionan y hacen aparecer nuestra finitud como padecer. Asumir el pasado consiste en un acto de *conversión*, puesto que su principio rector no es negar el pasado por ser pasado, sino negar ciertas parcelas que obstruían o negaban partes de mí que se mantenían inhibidas, haciéndolas conscientes y otorgándoles una actualidad.<sup>174</sup> Por ese acto mismo, “a fuerza de negaciones”, el hombre constituye una mejor continuación de sí mismo, una continuación más plenamente afirmativa. En el acto de asumir, de rectificar el pasado en favor de una decisión, se permite relacionar la denegación no solamente con aquel pasado personal, sino

---

<sup>172</sup> “[...] el pensamiento que apunta a un sentido más allá de la perspectiva finita, la toma de posición que apunta a la validez más allá del punto de vista del querer mismo, están con respecto a la negación de finitud en una relación específica que se enuncia bastante bien en una expresión tal como esta: yo pienso, yo quiero, a pesar de mi finitud.” *Ibidem*, p.401-402.

<sup>173</sup> Al respecto de esta idea, nuestro autor pensará que los actos y los motivos no deben ser entendidos como una ruptura, sino al contrario, como una relación de apoyo entre éstos: “Con ello quiero decir que la ruptura no se da entre la decisión y los motivos –en el sentido de ruptura causal–, sino en otro sentido: si se decide romper con cierta relación, con un “aquí”, es porque existe un apoyo en otro lado, en un “allá.” *Ibidem*, p.405.

<sup>174</sup> “[...] una conversión no es una conciencia de amputación; tengo más bien conciencia de liberar en mí lo que permanecía inhibido, negado, impedido” *Ibidem*, p.406.

también posibilita una proyección hacia el futuro y considerar a la decisión como un proyecto. Por este mismo giro, el proyecto se entiende como un acontecimiento que le *falta* a las cosas; es decir, como un acto que requiere un proceso de efectuación, de un desarrollo para concretarse. Como *ser de proyecto*, el hombre opera una suerte de descompresión en medio de las cosas, siendo un despliegue de sus deseos que buscan satisfacción.

Para nuestro autor, la afirmación originaria debe recuperarse por la negatividad. La revisión de Sartre sobre cómo concibe la nada y su filosofía le ha ayudado a delinear el punto neurálgico de la afirmación originaria y de la negatividad como dos formas de lo humano que se muestran como las caras de una misma moneda. Ricœur se inclina a la búsqueda del ser más allá de las cosas, pero de tal forma que permita ser el núcleo de la denegación, de la duda y de la revuelta, en los términos que ha establecido. Para ello, considera fundamental distinguir la negación de una filosofía de la nada, de tal manera que el ser se muestre más allá de lo dado “bruto” que se muestra en una “fenomenología de la cosa” o una “metafísica de la esencia”.

Según el filósofo francés, el descubrimiento del cual surge la filosofía proviene del pensar acerca del ser, implicando pensar el ἀρχή<sup>175</sup> como fundamento y como comienzo de todo lo que se puede poner y deponer, creer y dudar. Este núcleo será una constante a lo largo del pensamiento de occidente que nació en la filosofía griega antigua –Anaximandro, Parménides, Aristóteles– y que se replicó hasta su época. En ella, el movimiento de la negación está animado, ocultamente, por la confesión del fundamento o del comienzo. Por un lado, ese principio entendido como *orden* y *justicia* funciona como una raíz común de lo físico, lo ético y lo político. Por otro lado, la reflexión misma por el ἀρχή es la posibilidad misma de la negación sobre el “suelo” de la afirmación. La pregunta por el origen, por los modos en los que se presenta, e incluso en la pregunta por lo que origina el origen, muestra al filósofo francés que la intuición filosófica de Anaximandro continúa vigente en filosofías como la de Plotino o la de Kant.<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> Según Liddel y Scott, “ἀρχή” significa principio, origen. El primer significado puede encontrarse en *Od.* VIII, 81: “empezaba a rondar la desgracia a troyanos y dánaos por trazas del máximo Zeus.” En el segundo significado, en *Il.* XXII 116, cuando Héctor habla de la “[...] acción que fue la causa de la contienda.” Consideramos que Ricœur sigue una significación tardía, encontrada en Platón, donde el principio o el comienzo es de orden divino: “el Dios, como dice también el antiguo dicho, que tiene el principio, el fin y el medio de todos los seres, avanza con rectitud, mientras lleva a cabo sus revoluciones naturales.” *Leyes* IV 715 e en *Diálogos VII*. Introd., trad. y notas Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 2015.

<sup>176</sup> Respecto a este último, considera que su gran mérito fue confirmar que el pensamiento es pensamiento de lo incondicionado; es decir, que existe un límite y que, como tal, solamente se alcanza lo que pueda alcanzar el pensar por el objeto, lo fenoménico o lo sensible. Por ello, Ricœur sostendrá que “[...] el ser es originariamente dialéctico,

Este rodeo acerca del *principio* es fundamental para reconocer la postura del filósofo francés: sostener un acto fundador de una filosofía del ser, permitiendo *justificar* y *limitar* el pacto de la realidad humana con la negatividad. La afirmación originaria se recupera mediante el proceso dialéctico de la negatividad; no obstante, por la misma función de obturador se corre el riesgo de ocultar el fundamento por atender el aparecer del mundo, siendo una tentación insistente.<sup>177</sup> En este sentido, el cuerpo me abre al mundo, pero también existe la necesidad de definirme frente a él, corriendo el riesgo que en ese acto se pierda el origen que permita trascender mi ser y verme inserto dentro del mundo.<sup>178</sup> En otras palabras, en el aparecer de mi *yo* necesitado como falta, como carencia, como límite o como finitud, la afirmación originaria se encuentra perdida, oculta, cubierta. El camino de la negatividad funcionaría como un acceso a ese fundamento, pues en la posibilidad de trascendencia que se presenta al negar mi punto de vista genero una vía que desvela el origen a fuerza de negaciones.<sup>179</sup> La potencia de la negación en tanto expresión del límite de la finitud y de su transgresión es, a juicio de nuestro autor, el mérito de la especulación de Hegel, pues en la dificultad y en la complejidad de la reflexión hay un esfuerzo por desprenderse de la cosa y de la esencia de las especulaciones, observando al mundo en el dinamismo propio de la vida. Esa recuperación de la negación como acceso a la afirmación originaria será lo que permita hablar del ser mediante nuevas condiciones.<sup>180</sup>

Esta explicación que otorga Ricœur respecto a la negación, la afirmación originaria y su relación con el ser y la nada dentro de la filosofía complementa el trayecto antropológico que esboza en *El hombre lábil*, sobre todo por un factor estructural determinante: la dialéctica de la negación, manifestada en la afirmación originaria, será el trayecto especulativo que lo lleve a profundizar en la antropología de la desproporción. El siguiente apartado muestra la estructura dialéctica dentro de la reflexión del filósofo francés como el medio que permite transitar de la desproporción a la falibilidad.

---

determinante e indeterminado. Por esta estructura dialéctica ahoga la interrogación respecto de su origen y funda la posibilidad de interrogar sobre todo lo demás.” P. Ricœur, “Negatividad y afirmación originaria”, *op. cit.*, p.412.

<sup>177</sup> El caso de la filosofía de Sartre es un buen ejemplo de esa parcialidad que deviene en una nada que rompe con la afirmación originaria al situarse constantemente en el proceso de negación. Cf. *Ibidem*, p.413.

<sup>178</sup> “Lo mismo que me abre al mundo me disimula el pensamiento del origen.” *Ibidem*, p.412.

<sup>179</sup> “[...] descubrir la trascendencia humana es la transgresión del punto de vista y la negatividad en la trascendencia; luego, descubrir en esta negación una doble negación, la negación segunda del punto de vista como negación primaria; luego, descubrir la afirmación originaria en esa negación de la negación.” *Ibidem*, p.413.

<sup>180</sup> “Bajo la pretensión de lo negativo, de las experiencias en negativo, debemos reconquistar una noción del ser que sea acto antes que forma, afirmación viva, potencia de existir y de hacer existir.” *Ibidem*, p.414.

d) De la desproporción al concepto de falibilidad

Resaltamos dos elementos fundamentales dentro de la especulación de Ricœur: a) el principio de la reflexión desde la desproporción humana y b) el proceso dialéctico para comprender el mecanismo interno de la desproporción misma. El análisis de la función constitutiva de ambos elementos dio lugar a la primera parte de la *empírica de la voluntad* que nuestro autor tituló *El hombre falible*. Bajo esta perspectiva, a continuación se verá la concepción de la falibilidad dentro de lo humano. Para ello es importante formular la siguiente cuestión: “¿Qué se quiere decir cuando se denomina al hombre falible?”<sup>181</sup>

Para comenzar, nuestro autor anticipa dos aclaraciones con respecto al lugar donde el mal se inserta en el hombre: la primera, indica en *dónde* reside la posibilidad de fallar dentro de la condición humana, exponiendo su flanco más débil y frágil; la segunda, desvela la “naturaleza” de dicha posibilidad que vislumbra la *ocasión* de fallar y bajo qué condiciones el fallo acontece. Para el filósofo francés, una cosa es captar la finitud en la desproporción constitutiva de lo humano, en su “no coincidencia consigo mismo”, y otra, muy diferente, señalar su posibilidad de fallar. Dicha desproporción es presentada mediante la tercera meditación cartesiana,<sup>182</sup> no obstante, en la meditación solamente se presentaba al error como una manifestación de la desproporción, pero no explicaba cómo es que la desproporción y la limitación están vinculadas con la falibilidad. Por esta razón, nuestro autor buscará en las categorías de la cualidad pensadas por Kant<sup>183</sup> un enfoque diferente que le permita pensar la condición humana y su relación con la falibilidad más allá de la estructura cartesiana, sin abandonarla.

---

<sup>181</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.151. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.149.

<sup>182</sup> V. *supra*, p.43 y ss.

<sup>183</sup> Se refiere a las categorías de realidad, negación y limitación: “‘En el concepto puro del entendimiento, dice Kant, la realidad es lo que corresponde a una sensación en general (*ein Sein*) (en el tiempo) designa, por sí mismo, el concepto. La negación es aquello cuya no-existencia (*ein Nichtsein*) (en el tiempo) representa el concepto. La oposición entre ambas cosas se resuelve en la diferencia de un mismo tiempo concebida como tiempo lleno o vacío.’ Nace así el esquema del grado o del *quantum* de realidad, que no es sino la ‘cantidad de alguna cosa en tanto que ese algo llena el tiempo’. (A 143)” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.153. “‘La réalité, dit-il, est, dans le concept pur de l’entendement, ce qui correspond a une sensation en général, par conséquent ce dont le concept désigne par lui-même une existence [*ein Sein*] (dans le temps). La négation est ce dont le concept représente une non-existence [*ein Nichtsein*] (dans le temps). L’opposition de ces deux choses se résout dans la différence d’un même temps conçu comme un temps plein ou vide.’ Ainsi naît le schème du degré ou du quantum de réalité, qui n’est rien d’autre que la ‘quantité de quelque chose en tant que ce quelque chose remplit le temps’ (A 143).” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II : Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.151.

Así, Ricœur traducirá las categorías de la cualidad “realidad, negación y limitación” dentro de su reflexión con otra denominación, más afín a la condición humana desproporcionada: afirmación originaria (*affirmation originaire*), diferencia existencial (*différence existentielle*) y mediación humana (*médiation humaine*). Esta *célula melódica* será constantemente reproducida como una progresión al interior de lo humano; es decir, mediante estas categorías, la reflexión atravesará las dimensiones del pensar (*connaître*), el obrar (*agir*) y el sentir (*sentir*), generando una dialéctica que permita reconstituir “la humanidad del hombre”. Por dicha célula y por los elementos que la componen, el concepto de finitud no puede ser el eje central de la reflexión: la finitud es el resultado de la dialéctica, es el aparecer que tiene de fondo un complejo de oposiciones que debe ser analizado. Es necesario explicar el proceso que desemboca en la finitud. Ricœur entiende la dialéctica a partir de la revisión sobre la Negatividad y la afirmación originaria. Se explicó el poder de la negación como el motor de la reflexión, siendo un vehículo que revela la afirmación originaria “a fuerza de negaciones”.<sup>184</sup> Así, la dialéctica negativa muestra un nuevo rostro, ahora desde las categorías de la cualidad y de la desproporción humana.

#### a. *Afirmación originaria*

El primer momento de la dialéctica se denomina *afirmación originaria*; dicha expresión, planteada en su artículo escrito en el año cincuenta y seis, se comprendía como el fundamento oscuro, oculto por el aparecer del mundo, esclarecido mediante la denegación y la transformación de la negación de la negación en afirmación. En cambio, en el año sesenta, se entiende como la manifestación de la infinitud dentro de las tres dimensiones del pensar, el actuar y el sentir. ¿Cómo explicar esta expresión después de cuatro años de reflexión? En la apertura del hombre hacia el mundo existen infinitas posibilidades de lo que puede expresarse bajo su punto de vista, las cuales, se muestran en la dimensión del pensar como *verbo*. Con ello, el proceso de la prueba de la finitud y su transgresión que comienza con la *apertura* se muestra tal como en la dialéctica de la Negatividad.<sup>185</sup> Entre el decir y el ver hay una tensión que puede superarse mediante la intencionalidad del decir, que no es otra cosa sino el poder del hombre de trascender mediante el lenguaje o el *logos*.<sup>186</sup> Esa transgresión es posible porque en el hombre existe una potencia

---

<sup>184</sup> V. *supra*, p.61 y ss.; v. *infra*, p.104.

<sup>185</sup> V. *supra*, p.55 y ss.

<sup>186</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.45. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.45.

intrínseca que, constantemente, busca proyectarse como un ser pleno, íntegro, completo. En la dimensión trascendental humana, específicamente, esta potencia acontece por la transición del “vivir al pensar”, la cual se manifiesta en la estructuración que expresa el *lenguaje* en su función indicativa (señalo aquello que percibo en el mundo). Pero esa transición no es suficiente para sostener que quien piensa soy yo; es decir, la condición humana no se reduce a la expresión trascendental del infinito. En otras palabras, esa proyección infinita se muestra en el pensar como la potencia del verbo, expresada en el “Si afirmativo” como la posibilidad infinita ejecutada de decir-algo respecto al mundo; pero, por la insuficiencia trascendental de definir la totalidad humana solamente por esta potencia (que se explicó en la diferencia existencial trascendental), la infinitud se expresará en otra dimensión, a saber, en el acto humano.<sup>187</sup>

En esta segunda dimensión, la expresión del infinito será entendida como *dicha* (*bonheur*).<sup>188</sup> El principio de la apertura que antes se expresaba en el verbo ahora funcionará como la posibilidad de un obrar o de proyectar que le brinda a la persona un horizonte donde ve a los otros y a sí mismo como fines y no como medios. En este sentido, la idea de persona está vinculada con la idea de *humanidad*; la persona se afirma como tal solamente si se orienta mediante un fin absoluto entendido como “totalidad de hacer-ser”, es decir, como un ser integral y pleno en su realización. Ese proceso, que permite al hombre proyectarse en un ideal que

---

<sup>187</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 154. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.152.

<sup>188</sup> *Bonheur* se puede traducir como “felicidad” o “júbilo”. En la traducción de Melloni aparece como *dicha*, palabra que trata de resaltar cierta cualidad que se distingue de *joie* (alegría). Como se puede ver en la explicación que da Ricœur sobre la “síntesis práctica”, *bonheur* resalta dos interpretaciones respecto a la facultad de desear humana: la primera corresponde a una forma superficial e ingenua donde los actos tienden a una mera “satisfacción o supresión de la pena”, que es una concepción efímera de la dicha más emparentada con el placer (*plaisir*) o con la ya mencionada alegría –concepción que Immanuel Kant entiende como un principio material de la facultad de desear que implica una mera suma de placeres. Cf. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*. Trad. cast. De M. García Morente. Salamanca, Sígueme, 1995, p.39 en P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.84. En cambio, el filósofo francés recupera una segunda interpretación donde *bonheur* es una totalidad de completitud: “La dicha es algo muy distinto; no es un término finito; ha de ser, con respecto al conjunto de las aspiraciones humanas, lo que el mundo es con respecto a la *cosa*, la dicha es el horizonte en todos los aspectos.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.83. “Le bonheur est tout autre chose; ce n’est pas un terme fini; il doit être à l’ensemble des visées humaines ce qu’est le monde à l’égard des visées de perception; de même que le monde est l’horizon de la chose, le bonheur est l’horizon à tous égards.” P. Ricœur, *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.82.

De manera más enfática dirá más adelante: “[...] la dicha es el coronamiento de un destino y no el de unos deseos particulares; en este sentido, la dicha es un *todo* y no una *suma*; en su horizonte se desprenden las aspiraciones parciales, los deseos desgranados de nuestra vida.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.84. “[...] le bonheur est une terminaison de destinée et non une terminaison de désirs singuliers; c’est en ce sens qu’il est un *tout* et non une *Somme*; c’est sur son horizon que se détachent les visées partielles, les désirs égrenés de notre vie.” P. Ricœur, *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.83.

expresen la totalidad de su ser, muestra el complejo paso de transición desde el pensar hasta el actuar, de la abstracción del lenguaje a la práctica de las obras. La *dicha* es ese momento donde el acto mismo satisface el proyecto pensado, siendo la “obra” o el “trabajo” la manifestación de ese pensar.<sup>189</sup> Así, existe una exigencia de totalidad proveniente de la razón donde la *dicha* actúa como un sentimiento de anticipación de la totalidad, como si fuera una garantía de la orientación de la exigencia: la razón es lo que posibilita la apertura hacia la totalidad y la *dicha* es la manifestación de la vía hacia tal fin.<sup>190</sup> Sin embargo, la transición de lo trascendental a lo práctico proyectada por la idea de la humanidad no basta para afirmar con todas las fuerzas de que *somos* esa humanidad; la obra o el trabajo no habla *per se* de la humanidad del hombre, sino que aún falta un componente para que exista un reconocimiento de la infinitud del hombre que permita una conciliación consigo mismo sin negar estas dimensiones.

En la tercera dimensión de la infinitud del hombre es donde se expresa el punto de vista mediante obras específicas que incluyen los afectos. En la dimensión afectiva, el hombre muestra su condición trascendental dentro del actuar mismo que insiste en proyectar su “yo” como parte de la humanidad, como persona mediante la expresión del *amor* (*l'Amour*).<sup>191</sup> En la muestra del sentimiento de correspondencia plena entre la vivencia del pensar y el obrar entenderá nuestro autor el *amor*, siendo la alegría (*joie*) su expresión plena de que se vive en armonía con lo que se piensa y lo que se actúa. Esta constelación, que trastoca la infinitud trascendental, práctica y afectiva, será la exposición de la afirmación originaria que busca tanto la aspiración del hombre como su realización misma en un acto pleno, en una experiencia positiva de la existencia personal como parte del mundo y de la humanidad.<sup>192</sup> El *sentimiento*, en este contexto, será una

---

<sup>189</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.154-155. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.153.

<sup>190</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.87. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.85-86.

<sup>191</sup> “Es el Eros, es el Amor, el que hace que aparezca esa aspiración, immanente a la obra del hombre, como dicha anticipada en una consciencia de dirección y de pertenencia.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.155. “C’est l’Éros, c’est l’Amour qui fait apparaître cette visée, immanente à l’œuvre de l’homme, comme bonheur anticipé dans une conscience de direction et d’appartenance.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.153.

<sup>192</sup> “Este sentimiento fundamental, este Eros por medio del cual estamos en el ser, se especifica en una diversidad de sentimientos de pertenencia que constituyen, en cierto modo, su esquematización; estos sentimientos, así llamados ‘espirituales’, ya no son susceptibles de ninguna satisfacción finita; constituyen el polo de infinitud de toda nuestra vida afectiva.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.120. “Ce sentiment fondamental, cet Éros par quoi nous sommes dans l’être, se spécifie dans une diversité de sentiments d’appartenance qui en sont en quelque sorte la schématisation ; ces sentiments dits ‘spirituels’, ne sont plus susceptibles d’aucune satisfaction finie; ils constituent

forma del *Eros* que se abre no solamente al mundo o a los otros, sino también a lo Incondicionado. El sentimiento se entiende como una intencionalidad ambivalente (se siente lo amable y lo odioso), pero también como la designación de cualidades (en las cosas, las personas o en el mundo), así como la manifestación de lo que nos afecta internamente, en la intimidad. Esta paradoja es la indicación afectiva del sentimiento que, al revelarse, se transforma en manifestación de lo humano que enfatiza su deseo de realización al aspirar a algo que aún no es.<sup>193</sup> La esquematización de los sentimientos en “ideas” o en un “nosotros” funciona como referencia del alcance ontológico de la pertenencia del hombre con sus afectos.<sup>194</sup> En suma, estas expresiones de sentimientos que reflejan la proyección afectiva del hombre son el fiel testimonio de satisfacción y de totalidad que complementan su plano trascendental y práctico en la expresión radical de un “sí afirmativo”, que armoniza el polo infinito humano en una expresión: la *béatitude*.<sup>195</sup>

#### b. Negación existencial

Análoga a la intuición de Descartes respecto de la idea de perfección por el vínculo entre el hombre con Dios<sup>196</sup>, la afirmación originaria se entiende como el vestigio de infinitud inserto en el hombre. Sin embargo, el hombre no es sólo eso, no solamente mira hacia Dios afirmando esa “potencia divina” que le es propia, sino que en su seno hay una idea de la Nada que procede

le pôle d'infinitude de toute notre vie affective.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.119.

<sup>193</sup> “El sentimiento sólo puede expresarse, decirse, comunicarse, elaborarse en una lengua cultural gracias a su aspiración, a su superación en algo sentido, en un ‘correlato’ afectivo.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.102. “C’est seulement grâce à sa visée, à son dépassement dans un senti, dans un ‘correlat’ affectif, que le sentiment, peut être exprimé, dit, communiqué, élaboré dans une langue de culture.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.100.

<sup>194</sup> Además de ellos, existen expresiones desde la tipología de la dicha (*bonheur*) que permiten expresar esa experiencia de plenitud y que pueden entenderse como *Stimmungen* (sentimientos atmosféricos): gozo (*jouissance*), alegría (*joie*), exultación (*exultation*), serenidad (*sérénité*). P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.120-121. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.121.

<sup>195</sup> Es importante considerar nuevamente la diferencia entre *bonheur* y *plaisir* para entender la “beatitud” (v. *supra*, p.69, n.188). La polaridad que implica en la desproporción humana se sintetiza en la profundidad del corazón (*thymos*) y se manifiesta en dos formas de expresión afectiva. La primera es parcial, aislada y finita, denominada como “placer”; la segunda corresponde a la culminación del obrar humano, de un destino (*terminaison d'une destinée*) o de un proyecto. En este sentido, la *dicha* no es un concepto vacío que se contrapone al *carácter*, sino una *plenitud de dicha* más afín a lo que expresa la “beatitud”, tal como la entendiera Descartes, Malebranche, Spinoza o Bergson. P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.110-111, 125. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.109, 122.

<sup>196</sup> V. *supra*, p.43.



de su origen como criatura, tal como Descartes señalaba. Pensando en esa limitación del infinito, Ricœur plantea un segundo momento de la dialéctica, donde se concibe otra faceta de la condición humana que se enfrenta a la afirmación originaria: la *diferencia existencial*. El hombre no puede concebirse como tal si no considera “cierta idea negativa de la nada” suya que opaca la proyección humana procedente de su parte infinita. Si sólo se observa su afirmación originaria intrínseca, se tendría una concepción totalmente positiva, “envuelta en la alegría”; la diferencia existencial es la negación de la afirmación originaria, pues ante todo, el hombre es y forma parte de ambas dimensiones.<sup>197</sup>

En este sentido, el segundo momento de la dialéctica exhibe que la “apertura” está limitada, que lo “otro” se opone y enfrenta al hombre, recordándole “lo que no es”, lo diferente, expresado igualmente en las tres dimensiones del pensar, del obrar y del sentir. La diferencia existencial se entiende como un “cierre” en contraposición de los conceptos del *verbo*, la *dicha* y el *Eros* anteriormente expuestos. En la dimensión trascendental, el verbo que afirma la infinitud humana se muestra como la diferencia entre el yo y lo otro. Eso significa que las condiciones de posibilidad del decir dadas respecto al mundo se limitan por la *perspectiva* concreta del sujeto que aprehende el mundo, señalando solamente una parcela de “eso que no soy yo”, pero nunca agotándolo. El punto de vista señalado en la dialéctica de la Negatividad será similar al proceso donde la negación opera como diferencia existencial del hombre, mostrando su perspectiva frente a otras perspectivas.<sup>198</sup> El resultado de ese proceso es la expresión de una consciencia frente a otras; es decir, la perspectiva es única en tanto se sitúa en un lugar particular, pero no es absoluta porque su lugar es una de las infinitas posibilidades de posiciones que se pueden adoptar. Se dice solamente “algo” respecto a la percepción del mundo, abriendo la posibilidad de que otras cosas sean dichas, ya sea por el proceso especulativo de la síntesis de la imaginación<sup>199</sup> o en el acto mismo de la comunicación frente a las otras perspectivas semejantes a la mía.

---

<sup>197</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.155-156. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.154.

<sup>198</sup> “[...] la alteridad de las conciencias es relativa a una identidad y a una unidad primordiales que hacen posible la comprensión del lenguaje, la comunicación de la cultura y la comunión entre las personas; de ahí que el otro no sea sólo distinto, sino mi semejante.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.156. “[...] l’altérité des consciences est relative à une identité et a une unité primordiales qui rendent possible la compréhension du langage, la communication de la culture et la communion des personnes ; par-là autrui n’est pas seulement un autre, mais mon semblable.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.154.

<sup>199</sup> V. *infra*, p.75.

Ese reconocimiento de la perspectiva se verá cuando en la *dicha* se ordene lo que “se piensa” y lo que “se hace”, pues entre el pensar y el hacer el hombre encuentra su límite en su formación como sujeto práctico, como *carácter*. En la exigencia de correspondencia entre el pensar y el obrar se genera una finalidad (*telos*) de los actos, de tal suerte que las obras se limitan a los fines establecidos; en ella, se gesta la formación del *carácter* de las personas, distinguido de otros caracteres posibles.<sup>200</sup> La primera negación de la afirmación originaria sólo mostraba al hombre como opuesto a los otros, de manera externa; la segunda, en cambio, interioriza la negación al poner al hombre como diferente consigo mismo. En este sentido, el *carácter* se entiende en la relación del hombre frente a sus fines, donde los actos son la vía mediante la cual se concreta su realización. Así, la apertura y la clausura humanas se sintetizan en una tensión donde lo infinito y lo finito se encuentran en una forma única de expresión: “Mi carácter no es lo contrario de esta humanidad: es dicha humanidad percibida desde alguna parte; es la ciudad entera vista desde un determinado ángulo”.<sup>201</sup>

Hay que subrayar la distinción entre la negación trascendental y práctica concebida por el filósofo francés, pues por su dimensión pueden expresarse en dos sentimientos específicos: la *diferencia* y la *contingencia*. Dicha distinción refuerza la interiorización de la negación más allá de la experiencia de alteridad que procede de la diferencia trascendental. Una cosa es comprender la diferencia entre los otros y yo externamente, desde la perspectiva, y otra muy diferente experimentar la diferencia entre mi existencia y su necesidad. Esta segunda opción (la necesidad) posibilita pensar en la existencia propia como una cadena causal de necesidades y de suficiencia, cuestionando la razón de ser del hombre. En la reflexión de la Negatividad, este proceso se entendió como la diferencia entre las causas y los motivos –en respuesta al *Ser y la nada* de

---

<sup>200</sup> “Esta exigencia es la que se expresa en la contingencia de un carácter; esta conciencia de contingencia es más íntima a la afirmación originaria de lo que la conciencia de mi diferencia con el otro lo era.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.156. “C’est cette exigence qui a pour expression la contingence d’un caractère ; cette conscience de contingence est plus intime à l’affirmation originaire que ne l’était la conscience de ma différence à autrui.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.155.

<sup>201</sup> “El carácter es el estrechamiento de esa ‘alma entera’ cuya humanidad es la apertura. Mi carácter y mi humanidad, unidos, convierten mi libertad en una posibilidad ilimitada y en una parcialidad constituida.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.79. “Le caractère est l’étroitesse de cette ‘âme entière’ dont l’humanité est l’ouverture. Ensemble mon caractère et mon humanité font de ma liberté une possibilité illimitée et une partialité constituée.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.78.

Sartre—; en cambio, aquí aparece como expresión de la existencia, como una situación dada y como condición de posibilidad de la *tristeza*.<sup>202</sup>

Siguiendo a Spinoza, Ricœur sostiene que la experiencia negativa de la finitud da paso a la expresión de la tristeza como pasión, mostrando la orientación del deseo como un apego a la vida en pos de su subsistencia, desembocando en el *sufrimiento*. Esta expresión corresponde a la negación existencial en la dimensión del *eros*, donde se transforma el amor en un padecer el valor de la existencia del hombre: mientras que en la dimensión del sentir la alegría era la expresión de la afirmación originaria, la diferencia existencial incluirá el pensar y el actuar revelando la alteridad en la intimidad humana en la insatisfacción de su proyección y su deseo. No es lo mismo saberse distinto a otro que verse distinto a sí, como un extraño; por eso, se expone la tensión en la disyuntiva entre satisfacer o no la exigencia que se auto impone, mostrando la necesidad de actuar de tal o cual forma. La diferencia existencial en el actuar implicará en el sentir de diferente manera, no desde la tensión de la exigencia, sino en la necesidad de la existencia misma de quien padece tal duda: no es necesaria mi existencia, sin embargo, vivo. Esta expresión atraviesa el pensar, que permite imaginar un mundo sin la existencia propia, y se agrava al alinearla con la duda del actual conforme a la exigencia de los fines. Por ello, la *tristeza*<sup>203</sup> sería la expresión del sufrimiento que causa la inadecuación de la alegría al no satisfacer la exigencia práctica de la humanidad y al verse expuesta la no-necesidad de la existencia propia cuando ésta misma es dada.<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> “[...] estoy aquí y no era necesario; un ser contingente, que reflexiona sobre su existencia con las categorías de la modalidad, ha de pensarla como no necesaria; y esa no-necesidad exhibe lo negativo envuelto en todos los sentimientos de precariedad, de dependencia, de defecto de la subsistencia, de vértigo existencial que procede de la meditación sobre el nacimiento y sobre la muerte.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.157. “[...] je suis là et ce n’était pas nécessaire; un être contingent qui réfléchit son existence dans les catégories de la modalité doit la penser comme non nécessaire ; et cette non-nécessaire exhibe le négatif enveloppé dans tous les sentiments de précarité, de dépendance, de défaut de subsistance, de vertige existentiel qui procèdent de la médiation sur la naissance et sur la mort.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.155.

<sup>203</sup> Es entendida como “[...] una pasión debido a la cual el alma pasa a una perfección menor.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.157. “[...] une passion par laquelle l’âme passe à une perfection moindre.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.155.

<sup>204</sup> “El sufrimiento, en todas sus formas, exalta ese momento negativo implicado en múltiples afectos; al sufrir, la conciencia se separa, se concentra y se siente negada.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.158. “La souffrance sous toutes ses formes exalte ce moment négatif implique dans de multiples affects ; en souffrant, la conscience se sépare, se concentre et se sent niée.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.156.

c. *Mediación humana*

El tercer momento de la dialéctica, la “negación de la negación”, corresponde a la *limitación* como fragilidad humana. ¿Cómo entenderla sin pensar que la finitud es limitación y fragilidad? A partir de la diferencia existencial, la *finitud* se entiende como clausura de la apertura proveniente de la afirmación originaria; en cambio, la *limitación*, entendida como tercer momento de la dialéctica, es la superación misma de las tensiones que constantemente se confrontan en el interior del hombre, comprendida como la composición misma de afirmación originaria y diferencia existencial que hacen del hombre un ser *mixto*.<sup>205</sup> Esta composición acontece igualmente en las tres dimensiones de lo humano, expresando la frágil mediación del hombre, ya sea respecto a lo que está fuera como dentro de sí mismo.

Esta es la “superación” dialéctica de las constantes confrontaciones que buscan su resolución. Pero ¿por qué decir que la mediación, la síntesis humana, es frágil? Se mencionó, con Platón y Pascal, la lucha intrínseca de las potencias humanas y su debilidad para resolverla; de igual forma, Ricœur sigue la misma tónica que los autores señalados, apareciendo en su reflexión como *síntesis* entre las dimensiones del pensar, el actuar y el sentir humano. La primera síntesis que media entre el verbo y la perspectiva, entre el decir y el aparecer, será la de la *conciencia* como manifestación de lo objetivo; la síntesis que revela la existencia del objeto como tal, resultado del trabajo de la imaginación trascendental. Este proceso posibilita concebir los objetos en un espacio y tiempo determinados, como percepciones del mundo que conforman la experiencia. Para que esta síntesis sea conciencia, la cosa misma aparece a la vez como referencia y manifestación de lo otro, siendo el resultado de este proceso el *fenómeno* que la experiencia indica, denominado como *objetividad*.<sup>206</sup> Si bien la síntesis trascendental permite toda sensibilidad del mundo, también revelará una condición profunda de lo humano: por la cosa, el hombre encuentra la *conciencia* de su percepción inadecuada, así como la necesidad de aproximarse al mundo desde otros ángulos, diferentes al original. Esa movilidad permite la “percepción de las siluetas” de la cosa, así como la “trascendencia del sentido” implicada del

---

<sup>205</sup> El filósofo francés sintetiza este proceso mediante la siguiente expresión: “El hombre es la Alegría del Sí afirmativo en la tristeza de lo finito.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.158. “L’homme, c’est la Joie du Oui dans la tristesse du fini.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.156.

<sup>206</sup> “La objetividad no es, en efecto, sino la indivisible unidad de un aparecer y de una decibilidad; la cosa se muestra y puede ser dicha.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.55. “L’objectivité n’est rien d’autre en effet que l’indivisible unité d’un apparaitre et d’une dicibilité; la chose se montre et peut être dite.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.55.

flujo de siluetas percibidas en la ausencia tempo-espacial del objeto. Puesto que sólo se aprehenden las siluetas una a una y no todas a la vez, la percepción finita siempre será inadecuada. Por ello, el lenguaje (el *verbo*, según la terminología de Ricœur) trasciende al objeto, lo indica tanto en su presencia como en su ausencia, siendo el “nombre” abstracción del objeto, la presencia de la ausencia de la cosa.<sup>207</sup>

Así, el hombre concibe su potencia como perspectiva y como lenguaje, porque la cosa aparece frente a él, le indica la *objetividad del objeto*. La síntesis de la imaginación no es una operación puramente subjetiva, sino que, por su labor, le aparece a la conciencia las cosas que están fuera del sujeto. La objetividad, en ese sentido, es resultado de un proceso cognitivo que muestra, a partir de la percepción, las cosas del mundo; pero ese proceso, por más elaborado y complejo que resulta al sujeto, no es suficiente para el reconocimiento del hombre, porque la conciencia, más que un momento del reconocimiento, es la *intención* de decir y de sentir.<sup>208</sup> La conciencia, entonces, es el resultado de la objetividad de las cosas, de la apariencia del mundo como síntesis en el objeto, dada porque en el hombre coexisten tanto una perspectiva como una intencionalidad de decir, siempre referente a la cosa, a un objeto del mundo.<sup>209</sup> Sin embargo, esta síntesis no está completamente iluminada, mantiene una raíz oscura que incluso el mismo Kant señala dentro de la imaginación.<sup>210</sup> El aparecer de la síntesis es el objeto, es la expresión de la luz del entendimiento y la sensibilidad, pero su correlato, la imaginación como contraparte del objeto, es un enigma. Sobre el origen de la sensibilidad y del entendimiento poco se puede decir; incluso la respuesta kantiana de la determinación trascendental del tiempo revela a profundidad la

---

<sup>207</sup> Por lo enunciado, el filósofo francés pensará que: “La cosa es la que remite al hombre como punto de vista y al hombre como habla.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.55. “[...] C’est la chose qui renvoie à l’homme comme point de vue et à l’homme comme parole.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.55-56.

<sup>208</sup> “[...] la conciencia se torna intermediaria proyectándose, primero, en el modo de ser de la cosa; se vuelve un medio entre lo infinito y lo finito trazando esa dimensión ontológica de las cosas, a saber, que sean síntesis de sentido y de presencia.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.56. “[...] c’est d’abord en se projetant dans le mode d’être de la chose que la conscience se fait intermédiaire; elle se fait milieu entre l’infini et le fini en dessinant cette dimension ontologique des choses, à savoir précisément qu’elles soient synthèse de sens et de présence.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.56.

<sup>209</sup> “Por eso prefiero decir que la síntesis es, ante todo, síntesis del sentido y de la apariencia, antes que síntesis de lo inteligible y lo sensible, con el fin de subrayar que la objetividad del objeto se constituye en el objeto mismo.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.55. “Aussi préfère-je dire que la synthèse est d’abord synthèse du sens et de l’apparence plutôt que la synthèse de l’intelligible et du sensible, afin de souligner que l’objectivité de l’objet est constituée su l’objet même.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.56.

<sup>210</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Trad., estudio preliminar y n. Mario Caimi. México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, A 141 y ss.

imposibilidad de resolverla, pues a lo sumo solo puede llegar a situarla, a nombrarla. Por esta razón, dirá Ricœur, que la síntesis es *conciencia*, pero no *conciencia de sí*, pues la imaginación es oscura, enigmática. Esa imposibilidad hace necesario trascender el objeto en pos de un conocimiento interior del hombre que permita ahondar esa profundidad.<sup>211</sup>

Así, la síntesis práctica busca mediar la tensión entre el carácter finito de la persona y la dicha o beatitud infinita a la que aspira.<sup>212</sup> La *persona* se entiende como una síntesis proyectada, lo que quiere decir que no es un “en sí” ni un “para sí”, en ella hay una conciencia y mediante la superación del carácter y de la dicha se afirma una conciencia de sí, de lo que aspiramos y de lo que asumimos mediante los actos. La persona no es algo dado, sino que es un proyecto que el hombre se representa, se opone y se propone. Análogamente a la objetividad de la cosa, es una síntesis donde se manifiesta la cualidad humana del hombre, la personalidad de la persona: la *humanidad*. Así, el hombre sería el conjunto de posibilidades para pensar tanto al carácter como a la dicha: en tanto puede verse la perspectiva finita sobre la semejanza de caracteres a partir del horizonte de la humanidad, como también se concibe la dicha en pos de un destino que se rige por la exigencia de la totalidad.<sup>213</sup> Al igual que en la cosa, esta síntesis es intencionada, pero a diferencia de ella, la conciencia de sí en la persona es un “por ser”, y como tal, sólo se efectúa en un acto, en un “hacer ser”.<sup>214</sup> En esta configuración, no obstante, la filosofía de Kant no es

---

<sup>211</sup> “Pero, al tiempo que lo trascendental proporciona el primer momento de una teoría filosófica de la desproporción, no da la talla respecto de la sustancial riqueza, de la cual el mito y la retórica proporcionaban una comprensión patética. Hay un remanente que una reflexión meramente trascendental no puede llevar al nivel de la razón.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.63. “Mais en même temps que le transcendantal fournit le premier moment d’une théorie philosophique de la ‘disproportion’, il reste en défaut à l’égard de la substantielle richesse dont le mythe et la rhétorique donnaient une compréhension pathétique. Il y a un surplus qu’une réflexion simplement transcendantale ne permet pas de porter au niveau de la raison.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.63.

<sup>212</sup> “La síntesis de la persona confiere a lo mixto un sentido práctico y ya no teórico, pero lo mixto sigue siendo una tarea.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.158. “La synthèse de la personne donne au mixte un sens pratique et non plus théorique, mais ce mixte reste une tâche.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.156-157.

<sup>213</sup> La síntesis sería un fin del acto que al mismo tiempo sería una existencia; es decir, un fin en sí mismo tal como Kant lo entiende. “El hombre, y en general todo ser racional, existe como un fin en sí, y no sólo como medio de esta o aquella voluntad pueda utilizar a su capricho.” I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. cast. De L. Martínez de Velasco, Espasa-Calpe, 1996, p.103 *apud* P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.89. “L’homme, et en général tout être raisonnable, existe comme fin en soi et non pas seulement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, p.89.

<sup>214</sup> “[...] la persona es una manera de tratar al otro y de tratarse a sí mismo.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.90. “[...] la personne est une manière de traiter l’autre et de se traiter soi-même.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.90. En otras palabras, la persona es un ideal donde se sintetizan la razón y la existencia (lo teórico y lo práctico) que Kant denominará en un sentimiento moral particular: el respeto. Sin

suficiente para alcanzar las pretensiones del Ricœur. El problema latente en la antropología kantiana no es el supuesto originario fragmentado como sí lo es la justificación ética que presupone al hombre degradado, tal como lo expone en su reflexión respecto del mal radical.<sup>215</sup> El enigma del *respeto* a la luz de una visión ética del mundo, como la de Kant, planteará una no coincidencia del carácter y de la dicha, implicando en una concepción antropológica dividida y confrontada, viéndose el hombre contra sí mismo. Por ello, la idea del respeto, vinculada con la admiración y lo sublime, subordinan la sensibilidad a la razón, haciéndola sierva que solo puede dignificarse al elevarse por el impulso de la ley.<sup>216</sup> El desajuste que implica no nivelar a la razón con la sensibilidad indica una noción antropológica más radical, la cual Kant concibe como *Gemüt* (corazón).<sup>217</sup>

Es en ese punto, nuestro autor se separa de la teoría trascendental para proponer una teoría del *corazón*. Así, el tercer momento de la dialéctica dado en la profundidad del sentir es la teoría del corazón, que expone la fragilidad afectiva como el lugar más profundo de la limitación. Indica Ricœur que, entre la alegría de la dicha y la tristeza de la angustia, el corazón expresa mediante las *obras* la síntesis afectiva y frágil del sentir. La fragilidad humana ya aparecía en la mediación de la persona, mostrando la difícil tarea de conciliar la proyección efectiva de la humanidad del hombre con sus obras. El vínculo frágil que hay entre las intenciones del hombre de llevar a cabo su proyecto y las obras resultantes muestran la desproporción humana del actuar, confronta al hombre con sus actos en pos de satisfacer cierta coherencia.<sup>218</sup> Así, entre la exigencia

---

embargo, a diferencia del filósofo alemán, Ricœur encontrará en aquél una frágil síntesis, puesto que es un intermediario entre la sensibilidad (la facultad de desear) y la razón (a la obligación que procede de la razón práctica). Si bien la humanidad es el lado diurno de la síntesis, el respeto actúa como el lado nocturno, tal como se presentó la imaginación pura, a saber, como un enigma. En el momento que se expone es irremediable que se quiebre, ya que el respeto exige una doble pertenencia, según Kant, tanto al mundo sensible como al mundo inteligible, siendo ella la ocasión donde se muestra una falla. Cf. P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.93. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.93.

<sup>215</sup> V. *supra*, p.28 y ss.

<sup>216</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.94-95. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.93-94. Por esto Ricœur pensará que la sensibilidad, en el pensamiento de Kant, estará “fulminada” frente a la razón.

<sup>217</sup> “El *Gemüt* es el lugar donde la razón, la representación del deber, tiene una ‘fuerza’ inmediata, es capaz de lograr la ‘preferencia’.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.95. “Le *Gemüt* est ce lieu ou la raison, la représentation du devoir, a une ‘force’ immédiate, est capable de soi-même d’emporter la ‘préférence’.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.94.

<sup>218</sup> “[...] la obra está hecha en la unidad del Sentido y de la Materia, del Valor y del Trabajo; el hombre, artesano, artista, legislador, educador, está por sí mismo encarnado puesto que la Idea está en sí misma materializada.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.159. “[...] l’œuvre est faite dans l’unité du Sens et de la Matière, de la

del proyecto y la contingencia de los actos, la obra será un nuevo enfrentamiento del hombre donde la idea realizada no es parte de él, sino que se le opone, se le enfrenta como otro que demanda reconocimiento.

Este momento de la fragilidad permite interiorizar la oposición humana en el corazón, ya no en la relación del hombre y sus obras, sino en la confrontación del hombre consigo mismo. Para Ricœur, el hombre se inclina como *bios* y como *logos*; su ser se encuentra entre dos aspiraciones opuestas, instintiva la una, espiritual la otra. Estas inclinaciones pueden explicarse desde la distinción entre *plaisir* y *bonheur*, anteriormente expuesta,<sup>219</sup> pues en ella se demarca el doble deseo humano que tiende hacia su “instinto” y hacia su proyección espiritual, el cual le permite reconocerse en su humanidad.<sup>220</sup> En esta tensión aparece el *thymos* como mediador, como aquel que se *abandona* a la pasión de sus proyectos y a la realización plena de sus fines, pero a la vez se *inquieta* de la constante búsqueda y aspiración de satisfacción que, irremediablemente, siempre será provisional. El *thymos* es lo mixto por excelencia, y como la mediación más profunda e íntima del sentir, le revela al hombre su condición mixta inexorable: “En sí mismo y para sí mismo, el hombre sigue siendo desgarramiento”.<sup>221</sup>

#### d. La falibilidad como condición humana

La antropología filosófica de Paul Ricœur se entiende desde dos puntos clave: el primero, a partir de la idea de la desproporción, considera desde el comienzo al hombre como *doble*, siendo la confesión patética de la miseria quien indica ese conflicto interno; el segundo, señala la influencia de la dialéctica como vía metódica para pensar la desproporción, donde la falibilidad humana se muestra como fin de la reflexión antropológica. Recurrimos, además, a su interpretación sobre la afirmación originaria como un preámbulo metodológico, como complemento a la antropología gestada desde la desproporción. “La elaboración del concepto de falibilidad ha dado pie a una investigación mucho más amplia sobre las estructuras de la realidad humana; la dualidad de lo voluntario y de lo involuntario vuelve a ocupar su sitio dentro de una

---

Valeur et du Travail; l’homme, artisan, artiste, législateur, éducateur, est pour lui-même incarné, parce que l’Idée est en soi-même matérialisée.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.157.

<sup>219</sup> V. *supra*, p.69, n.188.

<sup>220</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.143 y ss. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.142 y ss.

<sup>221</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.159. “En lui-même et pour lui-même l’homme demeure déchirement.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.157.



dialéctica mucho más extensa y que está regida por las ideas de desproporción, de polaridad de lo finito e infinito, así como de intermediario y de mediación. Es, por último, en esta estructura de mediación entre el polo de finitud y de polo de infinitud del hombre donde se busca la debilidad específica del hombre y su esencia de falibilidad”.<sup>222</sup> Su lectura respecto la dialéctica hegeliana – en consonancia con la filosofía moderna francesa (específicamente de Descartes y Pascal) y la antropología kantiana– estructuran la columna vertebral de la reflexión humana sobre la falibilidad desde una fuente doble. Es en este marco de referencias que resalta una pregunta más: ¿cómo entender la falibilidad humana?

La fragilidad corresponde a la sutil adecuación que el hombre requiere para alinear el doble deseo que lo escinde como pensamiento y sensibilidad. El corazón, el *thymos*, es el mediador entre ambos deseos, tal como la imaginación lo hace en la síntesis trascendental y el respeto en la síntesis práctica. No obstante, hay una diferencia crucial entre mediar la perspectiva finita de la intención de decir algo sobre el mundo y mediar entre los afectos, en la dimensión del sentir. La mediación de los deseos expone la fragilidad humana porque revelan un conflicto constitutivo, que “el yo es conflicto”. El hombre no sólo realiza los actos, los hechos, sino que los interioriza, los evalúa desde su proyecto; y así como encuentra una desproporción entre sus fines y sus actos, encuentra una desproporción en lo que desea para sí, pues por una parte es impulsado por su proyecto espiritual, pero por otra parte lo impulsa su ser biológico. Esa es la más íntima desproporción humana: en lo más profundo de su ser coexiste un impulso que tiende hacia el *bios* y el *logos*,<sup>223</sup> mostrando que el origen de la falibilidad es un conflicto del deseo que debe elegir entre esa doble condición humana. Tal distensión se muestra mediante una dialéctica que representa “el devenir de una oposición”.<sup>224</sup>

Situado dentro del conflicto, la falibilidad será entendida como *posibilidad del mal*, en una debilidad, en un “poder fallar”. En ese sentido, el concepto de falibilidad es una ocasión, una condición de posibilidad del mal, diferente a la *capacidad* del mal. Dicha distinción propone dos

---

<sup>222</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.12. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.12.

<sup>223</sup> Dirá el filósofo francés: “Ningún conflicto entre nosotros mismos y cualquier instancia susceptible de otorgarnos una personalidad presentada podría ser introyectada si nosotros no fuésemos ya esa desproporción entre el *bíos* y el *lógos*, cuyo desacuerdo originario padece nuestro ‘corazón’.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.149. “Nul conflit entre nous-même et quelque instance susceptible de nous conférer une personnalité d’emprunt ne pourrait être introjeté si nous n’étions pas déjà cette disproportion du βίος et du λόγος dont notre ‘cœur’ souffre le discord originaire.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.148.

<sup>224</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.159. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.157.

condiciones del mal donde la condición humana se encuentra en completa interpelación: no es lo mismo la *posibilidad* del mal que su *realidad*. El análisis que hace Ricœur revela la primera opción; es decir, la falibilidad sólo evidencia la débil articulación de lo real que se sintetiza en el hombre, pero nada dice de la realidad del mal, de su actuar respecto de la condición humana.<sup>225</sup> Esa distinción, de igual manera, ayuda a distinguir la antropología filosófica de la ética: mientras la primera da cuenta del origen del mal, la ética asume su realidad y actúa en consecuencia. El hombre, visto desde la ética, es reducido a su fallo, se da por supuesto que no ha acertado a las normas de la ética, se ha desviado de la normatividad; por ello, se encuentra extraviado, olvidando su origen que la reflexión antropológica trata de recuperar.<sup>226</sup>

En este momento se exhibe el enigma del mal para el hombre: la antropología sólo puede indicar la condición de posibilidad, mientras que la ética actúa una vez que el mal ha acontecido. Desde esta posición no se puede dar cuenta de la transición que procede de la falibilidad humana y que desemboca en la culpa. Ese abismo, que se abre entre la posibilidad y la realidad, permite al filósofo francés cambiar de dirección reflexiva, siendo la antesala de la *simbólica*. Esa necesidad proviene de la carencia de la reflexión filosófica al no dar cuenta del “origen” del mal.<sup>227</sup> El origen distingue una condición degradada, caída, de otra que no lo es y que es originaria. El mal, en todo caso, sería degeneración, desviación con respecto a lo originario.

Esta intuición aparece dentro de la *simbólica del mal*, analizando los mitos y los símbolos de caída en pos de la revelación del “origen del mal humano”. Si bien la relación entre el mal y el hombre resulta crucial para el pensamiento de Ricœur, en la falibilidad encuentra la debilidad originaria de lo humano que corresponde a la “no coincidencia consigo mismo”, condición que apenas indica el posible lugar de acontecer del mal, pero no su origen. Si bien dentro del problema de la mala voluntad esta limitante de la antropología resulta limitada, para pensar la dimensión simbólica del hombre resulta sugerente, como veremos a continuación. A partir de la *afirmación originaria*, esbozada en su texto sobre la negatividad, el pensamiento de Ricœur

---

<sup>225</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.159. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.157.

<sup>226</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.160-161. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.158-159.

<sup>227</sup> “[...] lo originario es, por consiguiente, el original, el patrón, el paradigma *a partir* del cual puedo engendrar todos los males mediante una especie de génesis en términos de *pseudo* [...] el hombre sólo puede según las líneas de fuerza y de debilidad de sus funciones y su destino.” P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.161-162. “[...] l’originaire est donc l’original, le patron, le paradigme *à partir* duquel je peux engendrer tous les maux, par une sorte de genèse en *pseudo* [...] l’homme ne peut être mauvais que selon les signes de force et de faiblesse de ses fonctions et de sa destination.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.159-160.

permite pensar una cualidad antropológica que posibilita la reflexión hermenéutica y antropológica que se verá posteriormente a 1960. En ella, la potencia simbólica será decisiva para que la afirmación originaria se lleve a cabo.

### Capítulo III

#### *Homo symbolicus*

##### a) Introducción

La antropología lábil expuesta por Ricœur muestra la fragilidad como un elemento constitutivo humano. En su obra, será este descubrimiento el que exija a la filosofía ir más allá de sus linderos, permitiendo la reflexión simbólica del mal. No obstante, en este punto consideramos necesario un giro a dicha reflexión para indagar en otra posibilidad que esta antropología ha abierto. Consideramos que el hombre, a pesar de su condición frágil, posee una potencia simbólica intrínseca constitutiva, a tal grado de poder definirlo como *homo symbolicus*. Dicho término no es usado explícitamente por Paul Ricœur en su obra; tal expresión es usada por el historiador de las religiones Mircea Eliade, de quien el filósofo francés fue amigo e interlocutor durante muchos años. La del historiador en el filósofo está presente en su reflexión simbólica, que no es sino el esfuerzo hermenéutico de Ricœur por entender el enigma del mal a partir de la interpretación de los mitos y los símbolos.

Por esta razón, resulta necesario examinar el valor de los símbolos y cómo constituyen la condición del hombre. Para ello, consideramos tres preguntas centrales que nos aproximen a configurar este planteamiento, no sólo como un vestigio metodológico, sino además como un elemento vital para su reflexión antropológica en general: ¿Qué entiende por *símbolo*?, ¿qué relación tiene con el hombre?, ¿por qué definir al hombre como *homo symbolicus*?

La primera pregunta vincula el pensamiento del filósofo francés con los presupuestos de la fenomenología e historia de las religiones, específicamente con la obra de Mircea Eliade. La morfología del símbolo en Ricœur proviene principalmente de la obra del pensador rumano, aunque también retoma de varios autores elementos para comprender el símbolo –como Jean Pepin,<sup>228</sup> Gastón Bachelard,<sup>229</sup> Friedrich W. J. Schelling,<sup>230</sup> André Lalande<sup>231</sup> o Robert

---

<sup>228</sup> Jean Pépin. *Mythe et allégorie*. Paris, Aubier, 1952.

<sup>229</sup> Gaston Bachelard. *La Poétique de l'Espace*. Paris, 1957.

<sup>230</sup> F. W. Schelling. *Introduction à la philosophie de la mythologie*. Trad. S. Jankélévitch. Paris, Aubier, 1946.

Blanché.<sup>232</sup> La estructura simbólica que Eliade propone le brinda una base sólida al autor de *Finitud y culpabilidad* para pensar a los mitos y a los símbolos desde una postura filosófica: toda expresión, sea mítica o especulativa, proviene de una base simbólica, fundamental para la vida espiritual del *homo religiosus*.

El fundamento otorgado por los símbolos permite pasar de la primera cuestión hacia la segunda. Según el filósofo francés, el símbolo no solamente sustenta ontológicamente al hombre, sino que también conecta tres dimensiones de lo humano —cósmica, onírica y lo poética— posibilitando así un vínculo entre lo externo, de aquello otro que no somos, con lo propio que nos constituye. Estas tres dimensiones, a su vez, trazan un mapa simbólico que configura la vida humana dentro de un mundo de signos, en un lenguaje. Así, el símbolo aparece como un elemento fundamental para el desarrollo reflexivo, como condición de posibilidad de todo pensamiento, ya sea desde la gestación mítica hasta la abstracción de los conceptos filosóficos. Lo dicho anteriormente se sintetiza en la expresión “el símbolo da qué pensar”.

A partir del símbolo, la conexión entre el hombre, el cosmos y lo sagrado, tal como ha sido pensado por los estudios de la religiosidad y la filosofía, permitirá responder la última pregunta. Siguiendo la propuesta del filósofo francés, la reflexión que incluye la potencia simbólica proporciona un enfoque que vincular lo diurno con lo nocturno humano. Pero no es suficiente llevar a la dimensión reflexiva el contenido “irracional” procedente de lo nocturno que se expresa en las pasiones o en el inconsciente, sino que, tal como propone nuestro autor, es a partir de esas profundidades del hombre que piensa, que cuestiona su realidad y que proyecta nuevas posibilidades de su mundo. Si pensamos que el hombre es un ser simbólico porque se configura a partir de símbolos, y con ello incluimos tanto una *base simbólica* que sustenta su realidad como también la infinitud de modos de expresión de lo humano, no solamente como un proyecto cultural o civilizatorio (como lo pensaría Kant respecto a la *humanidad* del hombre que se gesta a partir de la Ilustración, por ejemplo), sino también como un proyecto de vida personal, los rasgos que configuran su personalidad, “lo que verdaderamente comprende, admira y ama”, recordando la expresión de Jean Nabert.<sup>233</sup>

Recordemos que una de las búsquedas más importantes de este periodo de la obra de Ricœur está dedicada a vincular dos facetas de la realidad, como lo voluntario y lo involuntario,

---

<sup>231</sup> André Lalande. *Vocabulaire philosophique*. Paris, 1955.

<sup>232</sup> Robert Blanché. *Introduction à la logique contemporaine*. Paris, 1957.

<sup>233</sup> J. Nabert, *Ensayo sobre el mal*, *op. cit.*, p.26.

lo finito y lo infinito, lo especulativo y lo vital. Esta inquietud fue herencia del personalismo y del existencialismo, siendo pensadores como Emmanuel Mounier, Jean Nabert, Karl Jaspers y Gabriel Marcel algunos de los pensadores más influyentes. En su filosofía de la voluntad, Ricœur incluye esta búsqueda en su reflexión sobre la culpa, el mal y, sobre todo, en su preocupación por cómo incluirlas dentro de la filosofía sin aislarlas de la vida misma. En este lugar aparece el símbolo y el mito como el lenguaje de confesión, como acto de consciencia del hombre respecto a su situación desproporcionada; y no sólo eso, además, emergen como un decir que procede de la conciencia mítica y que se transporta al “corazón de la reflexión filosófica” por medio de una hermenéutica: “[...] la genèse de l’irrationnel, semble-t-il, ne peut se produire philosophiquement, s’exhiber réflexivement que dans une représentation qui lie invinciblement un sens, une image et un récit”.<sup>234</sup> Así, la culpabilidad expresada en los mitos entregaría a la reflexión filosófica una renovación de su contenido, una “recarga” que le posibilite nuevamente vincularse consigo mismo. Por ello diremos que el lenguaje de los símbolos proporciona una nueva posibilidad de comunicación que alimenta al hombre para crearse como narración, ya sea como mitos, como especulación filosófica o como cualquier materialización en signos. Atravesando la dimensión humana desproporcionada, el hombre lograría mediante los símbolos indicar algo de sí que concretice lo complejo de su humanidad. Esta operación, que a primera vista aparece como paradójica, indicaría la potencia simbólica inserta en el hombre, no sólo para construir y habitar un mundo simbólico, sino para concebirse a sí mismo como un símbolo.

#### b) Estructura del símbolo

Para Ricœur, la meditación sobre el símbolo acontece en la cultura moderna en un momento clave. Como respuesta al desencanto de la filosofía especulativa, el símbolo ha aparecido como testimonio de un olvido, pero también de la restauración. Al comienzo de su artículo “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I”, expone el momento crítico de la modernidad y del fracaso de la filosofía especulativa –inentendible sin la experiencia de la guerra que marcó a la cultura moderna– donde reaparece el símbolo: “Una meditación sobre los símbolos ocurre en un determinado momento de la reflexión, responde a una determinada situación de la filosofía y, quizás, incluso, a una determinada situación de la cultura moderna. [...]”

---

<sup>234</sup> P. Ricœur, “Culpabilité tragique y culpabilité biblique”, *op. cit.*, p.287. Cf. P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.11. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.11.

Para acceder a la problemática que vamos a evocar, quizá sea necesario haber experimentado la decepción vinculada a la idea de una filosofía sin presupuestos.”<sup>235</sup> Dicha decepción posibilita una aproximación a los símbolos como parte de lo humano, pues tanto la ruptura como su restauración son posibles en tanto consecuencias del proceso de la modernidad misma: “si suscitamos el problema del símbolo *ahora* en este periodo de la historia, es en asociación con ciertos rasgos de nuestra ‘modernidad’ y como en respuesta a esa misma ‘modernidad’”.<sup>236</sup> Frente a pensamientos como el cartesiano o husserliano que buscan un “punto de partida” en la filosofía, el símbolo opera como un vestigio del olvido, del desdén de lo sagrado consecuencia de la necesidad de dominación de la naturaleza mediante una “técnica planetaria”<sup>237</sup>. El lenguaje unívoco y técnico de la lógica simbólica es una prueba de esa aspiración formal que ha imposibilitado una reaproximación a lo pleno del lenguaje.

Pero ese olvido, como ya indicamos, también tiene una contraparte. Por el mismo proceso de la modernidad se posibilitó una aproximación a “lo arcaico, lo onírico y lo nocturno” que está en el origen mismo del lenguaje. No habría filología, ni psicoanálisis, ni fenomenología de la religión si no fuera por ese mismo proceso de la modernidad que permitió la aproximación racional y científica a las fuentes antiguas, permitiendo nuevas formas de exégesis.<sup>238</sup> Estas formas reflexivas, diferentes a la filosofía, no han abandonado los símbolos, sino que los han recuperado y han potenciado sus propias indagaciones a partir de ellos. El filósofo francés considera indispensable recuperar ese fundamento para la filosofía, pues el haber prescindido de él la ha separado de la plenitud del lenguaje: “Contrariamente a las filosofías del punto de partida, una meditación sobre los símbolos parte de lo pleno del lenguaje y del sentido que está allí desde siempre; parte del seno de un lenguaje que ya tuvo lugar, y en el cual todo ya ha sido dicho de una manera determinada. No quiere un pensamiento sin presupuestos, sino en y con todos sus presupuestos.”<sup>239</sup>

---

<sup>235</sup> P. Ricœur. *El conflicto de las Interpretaciones*. Trad. Alejandro Falcón, rev. Pablo Corona. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p.261.

<sup>236</sup> P. Ricœur. “El símbolo da a qué pensar” en *Escritos y conferencias 3: Antropología filosófica*. Trad. Adolfo Castañón. Ciudad de México, Siglo XXI ed., 2016, p.134; P. Ricœur. “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I”, p.261.

<sup>237</sup> *Ibidem*, p.261-262.

<sup>238</sup> P. Ricœur, “El símbolo da a qué pensar”, *op. cit.*, p.134; “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I”, *op. cit.*, p.262.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p.261.

En suma, el hombre se perdió en su búsqueda por vincularse con lo sagrado, olvidando sus vestigios en pos de la dominación técnica. La precisión del lenguaje que permite las formalizaciones, específicamente el referente a la lógica simbólica, es un ejemplo manifiesto de esa doble situación. En esa univocidad de referentes y referencias, con el símbolo se busca nuevamente recargar el lenguaje, pues así como la lógica simbólica es heredera de ese proceso de la modernidad, de igual manera la fenomenología de la religión, la exégesis y la filología también lo son. “De esta suerte, es la misma época la que desarrolla la posibilidad de vaciar el lenguaje y la misma la que brinda la posibilidad de volverlo a llenar.”<sup>240</sup>

En esa misma tónica, Gilbert Durand considera la obra de Ricoeur como legitimadora de las hermenéuticas reductivas y de las hermenéuticas instaurativas porque son dos formas de aproximarse al símbolo. Las primeras son *desmitificadoras* y poseen intrínsecamente una potencia iconoclasta, siendo los pensadores de la sospecha (Freud, Nietzsche, Marx) hermeneutas de este tipo. Las segundas, por su parte, permiten la *remitización* de la realidad, recolectan el sentido y lo “cosechan” para que la epifanía suceda como acto de conciencia, como muestran las obras de Eliade, Van der Leeuw o Bachelard. “Así, pues [apunta Durand], Ricoeur legitima las dos hermenéuticas porque, en el fondo, todo símbolo es doble: como significante, se organiza arqueológicamente entre los determinismos y los encadenamientos causales, es ‘efecto’, síntoma; pero, como portador de un sentido, se orienta hacia una escatología tan inalienable como los matices que le otorga su propia encarnación en una palabra, un objeto situado en el espacio y el tiempo.”<sup>241</sup> Ambas formas de *leer* la realidad son herederas de la cultura occidental, y así como por medio de los símbolos el hombre moderno desmitifica la realidad, también posee la potencia de revitalizar emblemas, alegorías o palabras por medio de una evocación poética. “Al ser ambas un esfuerzo de desciframiento, son ‘reminiscencias’ [...] Pero una, según la expresión de Ricoeur, es *arqueológica*, domina en todo el pasado biográfico, sociológico e incluso filogenético; la otra es *escatológica*, vale decir que es reminiscencia, o mejor dicho llamado al orden esencial, incesante interpretación.”<sup>242</sup>

Por ello, un regreso a los símbolos resulta decisiva para nuestra época, pues es por medio del símbolo que hay un conocimiento más profundo e integral del hombre. Siguiendo una premisa lanzada por Albert Béguin, Ricoeur considera que el símbolo emerge en tres zonas

---

<sup>240</sup> P. Ricoeur, “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.134.

<sup>241</sup> Gilbert Durand. *La imaginación simbólica*. Trad. Marta Rojzman. Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p.120.

<sup>242</sup> *Ibidem*, p.118.



específicas de la condición humana: en los mitos, en los sueños y en las “distracciones de nuestro día a día”. Las impresiones que dejan las imágenes diurnas impregnan a los sueños de múltiples contenidos que provienen de diversas formas de expresión.

Si una imagen contenida por el verbo de un poeta o evocada por el arabesco de un bajorrelieve suscita infaliblemente en mí una resonancia afectiva, puedo seguir la cadena de las formas fraternas que ligan esta imagen con los motivos de algún mito antiquísimo: yo no conozco ese mito, pero lo reconozco. Percibo un parentesco profundo entre las fábulas de las diversas mitologías, los cuentos de hadas, las invenciones de algunos poetas y el sueño que se desarrolla en mí. La imaginación colectiva, en sus creaciones espontáneas, y la imaginación que ciertos instantes excepcionales liberan en el individuo parecen referirse a un mismo universo.<sup>243</sup>

Esas zonas, enunciadas por Bégúin, las concibe el filósofo francés como tres dimensiones de lo humano: *cósmica, onírica y poética*. En la primera, los símbolos constituyen el lenguaje sagrado, tal como lo expone Mircea Eliade bajo el concepto de *hierofanía*.<sup>244</sup> Para el historiador de las religiones, los símbolos son prolongaciones de las hierofanías, funcionan como una solidaridad permanente del hombre con lo sagrado, pero a su vez presuponen una especie de discontinuidad dentro de la experiencia religiosa. Textualmente, el historiador rumano dice que el símbolo fundamentalmente “[...] puede continuar el proceso de hierofanización y sobre todo porque, ocasionalmente, *es él mismo una hierofanía*, es decir porque *revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra ‘manifestación’ está en posibilidad de revelar*’.”<sup>245</sup> Pero, no por su misma función de prolongar, los símbolos tienen una cualidad diferente a las hierofanías: desempeñan una función autónoma dentro de la dimensión religiosa, generalmente complementado varias dimensiones de la realidad en una unidad coherente. Eso quiere decir que, mientras una hierofanía supone un enlace entre lo sagrado y lo profano –en revelar una dimensión misteriosa y oculta de la realidad–, el símbolo supone ese momento originario donde lo sagrado se manifiesta. En otras palabras, la hierofanía indica un momento de revelación de la realidad y

---

<sup>243</sup> Albert Bégúin. *El Alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*. Trad. Mario Monteforte Toledo, rev. Antonio y Margit Alatorre. Madrid. Fondo de Cultura Económica, 1978, p.12. En el artículo de Ricœur lo cita de la siguiente manera: “[...] las fábulas de las diversas mitologías, los cuentos de hadas de todos los países y de todos los tiempos, los sueños que se desarrollan en nosotros en la inconsciencia de la noche, tanto como en la distracción de nuestros días.” P. Ricœur, “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.135, n.3.

Confróntese con el original francés. “[...] les fables des diverses mythologies, les contes de tous les pays et de tous les temps, les rêves qui se poursuivent en nous dans l’inconscience de la nuit, comme dans la distraction de nos jours.” P. Ricœur, “Le symbole donne a pensée” en *Esprit* (1940-), no. 275 (7/8), 1959, p.62.

<sup>244</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p. 176. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.174.

<sup>245</sup> M. Eliade. *Tratado de la historia de las religiones*, *op. cit.*, p.399.

que posibilita la ordenación de la misma, mientras que los símbolos recuerdan ese momento originario, lo evocan para quienes no fueron testigos de tal revelación. En tanto un símbolo es religioso, remite a una realidad *metaempírica*, trascendente, al mismo tiempo que real y fundante. Estas funciones no son disonantes, al contrario, conforman un proceso de concientización mediante la estructuración de lo real en una cifra simple y única.

Tal unidad puede explicarse a través de seis puntos específicos que pueden describir lo que Eliade denomina una morfología del símbolo: a) los símbolos generalmente revelan una estructura del mundo, b) por ello, todo símbolo es religioso, c) los símbolos, por constitución, poseen una multivalencia implícita, revelando formas concretas en las cuales revelan su dimensión sagrada a las sociedades y culturas d) además de ello, sintetizan la unidad del mundo, permiten que las concepciones más opuestas logren resolverse en una armonía complementaria, e) al participar de la multivalencia y de la síntesis, los símbolos son capaces de expresar paradojas, de hacer comprensibles contenidos complejos en presentaciones simples (o como dijera Nicolás de Cusa, son la expresión de una *coincidentia oppositorum*), f) por último, los símbolos poseen un valor existencial para el *homo religiosus*, pues el contenido que los símbolos guardan es fundamental para quien se adhiere a ellos, revelándoles aprendizajes sobre la realidad y sobre sí mismos.<sup>246</sup>

Complementando esta concepción, Ricœur considera que la recuperación simbólica es crucial para el pensamiento filosófico contemporáneo, pues como vimos líneas arriba, los símbolos son comprendidos como la materia prima de toda reflexión.<sup>247</sup> El hombre se vincula con ellos vitalmente, en la experiencia de lo sagrado como hierofanías. Recordar las palabras del historiador rumano nos orienta a una dimensión simbólica que señala la dimensión *cósmica* de la experiencia humana, relacionada con el mundo y su estructura ontológica donde la realidad aparece como sagrada. El filósofo francés dirá: “El hombre lee lo sagrado primero *en* el mundo, *en* algunos elementos o aspectos del mundo, en el cielo, en el sol y la luna, en las aguas y la vegetación; el simbolismo hablado remite de esta forma a las manifestaciones de lo sagrado, a las hierofanías, donde lo sagrado se muestra en un fragmento del cosmos que, en contrapartida,

---

<sup>246</sup> Cf. *Idem*; M. Eliade. *Mefistófeles y el andrógino*. Trad. Fabián García Prieto. Barcelona, Kairós, 2008, p.187 y ss.; M. Eliade; J. Kitagawa (comps.), *Metodología de la historia de las religiones*, *op. cit.*, p.128 y ss.; Marcelino Agís-Villaverde. *Mircea Eliade. Una filosofía de lo sagrado*. Universidad de Santiago de Compostela, 1991, p.109 y ss.; igualmente sugerimos nuestro trabajo, J. M. González Hernández, “El mito como base ontológica del hombre. Un estudio a partir de Mircea Eliade”, *op. cit.*, p.38 y ss.

<sup>247</sup> Esta sentencia es complementaria al término de *pre-comprensión* que desarrolla en la “patética de la miseria.” V. *supra*, p.44.

pierde sus límites concretos, se carga de innumerables significaciones, e integra y unifica el mayor número posible de sectores de la experiencia antropocósmica”.<sup>248</sup>

La dimensión cósmica de los símbolos muestra una base ontológica al hombre por medio de los mitos y los relatos ejemplares, pero ella no es suficiente para expresar con exhaustividad su potencia simbólica. El hombre, al estar expuesto a los mitos, no sólo conoce por qué el mundo es como es, sino que ese saber lo interioriza, aparece en su inconsciente, en sus sueños. El reflejo de la dimensión cósmica en el interior del hombre revela la dimensión *onírica* de los símbolos, ahora en representaciones de la historia individual y personal asociadas con ciertas imágenes comunes a su cultura y a las diversas representaciones que configuran su círculo comunicativo y su código. Ello revela un vínculo entre las hierofanías cósmicas con la elaboración inconsciente de símbolos, de la relación entre las hierofanías con las formaciones simbólicas oníricas. “Retengo esta función de prospección y la asocio a la función cosmoteológica de los símbolos, según Eliade para la cual también el hombre estaba reintegrado a la totalidad de lo sagrado anterior.”<sup>249</sup>

En otras palabras, las hierofanías encontradas en los mitos engendran el régimen ontológico del cosmos, mientras que los símbolos oníricos propios del inconsciente, tal como fueron estudiados por Jung y por Freud, indican la proyección personal e individual en la *psique*, análogamente a la dimensión cósmica de las hierofanías. “Cosmos y psique son dos polos de la misma expresividad; me expreso al expresar el mundo; exploro mi propia sacralidad al descifrar la del mundo.”<sup>250</sup> La función simbólica en dicha dimensión es una guía que vincula la *psique* y el cosmos bajo la misma expresividad, antecediendo a la última dimensión simbólica: la dimensión *poética*.

---

<sup>248</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.176. “C’est d’abord sur le monde, sur des éléments ou des aspects du monde, sur le ciel, sur le soleil et la lune, sur les eaux et la végétation que l’homme lit le sacré; le symbolisme parlé renvoie ainsi aux manifestations du sacré, aux hiérophanies, où le sacré est montré dans un fragment du cosmos qui en retour perd ses limites concrètes, se charge de significations innombrables, intègre et unifie le plus grand nombre possible de secteurs de l’expérience anthropocosmique.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.174. Cf. P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, op. cit., p.135.

<sup>249</sup> P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.136. “C’est cette fonction de prospection que je retiens et que je rattache à la fonction cosmothéologique des symboles selon Eliade, par laquelle aussi l’homme était réintégré à la totalité du sacré antérieur.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.134; cf. P. Ricœur, “Le symbole donne a pensée”, op. cit., p.63.

<sup>250</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.178. “Cosmos et Psyché sont les deux pôles de la même ‘expressivité’; je m’exprime en exprimant le monde.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.176. Cf. P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, op. cit., p.135-136.

Esta última dimensión del símbolo corresponde al poder de comunicación al expresar ese fondo cosmológico y psíquico. La dimensión poética muestra, mediante mitos y ritos, los símbolos cósmicos al igual que los relatos de una infancia abolida muestran las cifras oníricas; mediante la imagen se hace presente una ausencia, se representa un modelo ausente que aspira ser presencia nuevamente. ““La imagen poética –dice Bachelard en la introducción a *La poética del espacio*– nos pone en el origen del ser que habla.’ Y más adelante: ‘se torna en un ser nuevo de nuestro lenguaje, nos expresa haciéndonos lo que expresa’.”<sup>251</sup> Para Bachelard, la resonancia que procede de la imagen poética y que imprime en el lector tiene un carácter fenomenológico que busca, primordialmente, un despertar. Una imagen poética pone en movimiento a toda la actividad lingüística, por eso enuncia aquello que es el origen del ser hablante (“*l’origine de l’être parlant*”). Siguiendo su explicación, esta experiencia despierta en el lector un candoroso poder poético que lo marcará, dejándole ecos de ese momento crucial. En ella encuentra una especie de reconocimiento donde la imagen poética le otorga al lector una imagen que pronto hará suya, “echando raíces” en lo más profundo de su ser y que, por su misma potencia creadora, emana del interior suyo. Como si fuera una especie de transformación, esa imagen poética se vuelve un ser nuevo en nuestro lenguaje, un devenir de expresión y un devenir en nuestro ser en tal candor. Contundentemente, Bachelard dirá al final de ese proceso: “Aquí, la expresión crea ser” (“*Ici, l’expression crée de l’être*”).<sup>252</sup>

Ricœur insiste en que las tres dimensiones simbólicas no están separadas, sino que se correlacionan en una estructura fundamental que opera en la función sintética y expresiva de los símbolos, ya sea en la conciencia objetiva, en el lenguaje o en las obras humanas. Lo que se expresaría en el símbolo poético, a nuestro parecer, son las afecciones oníricas que son impresas por las expresiones cósmicas hierofánicas. Las expresiones simbólicas y míticas tal como Eliade las concibe no son sino simbolizaciones poéticas que indican la dimensión cósmica del símbolo, así como los arquetipos lo serían en su dimensión onírica. En el símbolo poético está la condición de posibilidad de toda expresión y de apalabrar la realidad. “En el fondo, habría que comprender que lo que nace y renace en la imagen poética es la misma estructura simbólica que habita los sueños más proféticos de nuestro íntimo devenir y que sostiene al lenguaje de lo sagrado bajo sus

---

<sup>251</sup> *Ibidem*, p.136.

<sup>252</sup> Gastón Bachelard. *La poétique de l’espace*. Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p.7.

formas más arcaicas y más estables.”<sup>253</sup> Por esto, tomando en cuenta estas tres dimensiones, es pertinente enunciar las cualidades que, para este autor, pertenecen a un símbolo. Entender bajo una criteriología tal término nos ayudaría a comprender bajo qué cualidades se expresarían estas tres dimensiones y qué es lo que primordialmente indican.

1. La primera cualidad señala que el símbolo es un signo siempre con una intención de significar y que corresponde a una dimensión particular: el *logos* será la expresión de la dimensión cósmica; el sueño en la dimensión onírica; el verbo en la dimensión poética).<sup>254</sup> Es fundamental aclarar que aquí *Logos* no se entiende como “razón” matemática, como presupone las ciencias naturales, la filosofía analítica o la lógica simbólica. La expresión proviene de Georges Dumezil e indica sobre todo la cualidad ordenadora del *logos*, no exclusivamente su cualidad cuantitativa. Recordando las palabras de Lluís Duch sobre la distinción de *mythos* y *logos*, en el hombre existen dos modos de expresión de su vida que bien pueden identificarse, e incluso contraponerse, a partir de dichos conceptos:

*Mythos* y *logos* no son simplemente dos palabras procedentes de la lengua griega, que han servido, desde la antigüedad hasta nuestros días, para concretar y expresar unas posiciones teóricas y prácticas diametralmente opuestas, frente a los enigmas de la existencia humana. [...] No se debe olvidar que el medio propio del mito es, precisamente, la *palabra*. El mito es operativo, porque siempre y en todo lugar, ha sido una forma excelente de *apalabramiento* de la realidad. Por otra parte, tampoco se debería olvidar que el mito, de igual manera que el *logos* aunque con una operatividad distinta, es un tanteo que se debe repetir incesantemente. Probar y comprobar, errar y triunfar, ir y regresar corresponden a la sustancia misma de la humanidad del hombre, y constituyen la base firme de sus posibilidades para introducirse en la vía de la *experientia* (y no exclusivamente del *experimentum*).<sup>255</sup>

Sin embargo, puesto que ambas formas son *apalabramiento* del mundo, o mejor dicho, formas ontológicas de concebir la realidad, el valor del *logos* como elemento simbólico cósmico no se contrapone a su forma *mítica*. Por ello es que Dumezil piensa que el *logos* no se contrapone al mito, sino que lo complementa y que su valor, dentro del estudio de las religiones, es el análisis de las expresiones religiosas vistas desde una postura comparativa o hermenéutica, a diferencia

<sup>253</sup> P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.136-137; Cf. P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.178-179. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.176-177.

<sup>254</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p. 179-180. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.177 ; P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.137.

<sup>255</sup> Lluís Duch Álvarez. *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Trad. Francesca Babí i Poca, Domingo Cía Lamana. Barcelona, Herder, 1998, p.13-14.

del concepto de *maná* que sustenta en una idea evolucionista de la religión, propia de la antropología del siglo XIX.

Una vez aclarado este punto, pensar que el símbolo es un signo indica esta potencia de sintetizar una concepción de la realidad. Pero debe considerarse que, aunque todo símbolo es un signo, no todo signo es un símbolo. Todo signo se inserta en una relación entre lo significante y lo significado, generando su correspondencia cabal. En cambio, el símbolo rompe por completo con esa correspondencia, ya que el significado no siempre queda claro. A propósito de esta cualidad, Gilbert Durand dirá que el símbolo es: “[un] signo que remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y complementan tan inagotablemente la inadecuación.”<sup>256</sup>

2. El signo apunta a algo y vale para aquello que apunta, siendo una referencia directa e intencionada; por ello mismo se entiende que no todo signo es símbolo, pues tiene una intencionalidad doble. Esta diferencia entre el signo y el símbolo es considerada como una segunda cualidad del símbolo; es decir, que el símbolo posee una expresión primera y literal y otra montada sobre esta expresión, opaca e inagotable que se dirige a sí mismo, tautegóricamente.<sup>257</sup> Por ello dirá Ricœur que “[...] en oposición a los signos técnicos perfectamente transparentes que no dicen lo que quieren decir, los signos simbólicos son opacos

---

<sup>256</sup> G. Durand, *La imaginación simbólica*, op. cit., p.21.

<sup>257</sup> El concepto de *tautegoría* fue propuesto por Samuel Taylor Coleridge (1772–1834) para leer la filosofía de Schelling. Posteriormente el filósofo alemán lo retoma para hablar de los símbolos. Siguiendo a Jean Pepin, Ricœur cita la definición de “tautegórico” de Schelling en su reflexión sobre el símbolo: “La mythologie n'est pas allégorique elle est tautégorique [allégorique renvoie à un autre; tautégorique renvoie au même]. Pour elle, les dieux sont des êtres qui existent réellement, qui ne sont rien d'autre, qui ne signifient rien d'autre, mais signifient seulement ce qu'ils sont.” P. Ricœur, *Le symbole donne à pensée*, op. cit., p.68. En su *Filosofía del arte*, el filósofo alemán expresa que el símbolo es una síntesis entre lo infinito y lo finito de diversas maneras. Una de ellas aparece a partir de la explicación de lo bello y lo sublime en la poesía: “En este sentido, lo sublime es una subordinación de lo finito, que *simula* lo infinito, a lo verdaderamente infinito. No puede existir una intuición más completa de lo infinito que allí donde el símbolo en que se intuye finge en su finitud lo infinito.” F. W. J. Schelling. *Filosofía del arte*. Trad., n. y estudio preliminar de Virginia López-Domínguez. Madrid, Tecnos, 1999., p.143, 462. Hay que recordar que la etimología de la palabra alemana *Sinnbild* (símbolo) se divide en la palabra *Sinn* (sentido) y *Bild* (imagen), que según Durand significa “siempre la unión de dos mitades, signo y significado.” G. Durand. *La imaginación simbólica*, op. cit., p.16. En la obra de Schelling aparece, siguiendo a Virginia López Domínguez el símbolo aparece como una imagen inseparable de su significado, en su acto de vincular lo concreto objetivo con lo universal subjetivo. “Frente al ser vacío de significado que aparece en una mera imagen particular (*Bild*) y el concepto separado de toda referencia a un objeto concreto (*Sinn* = significado) está el símbolo como interrelación entre lo concreto objetivo y lo universal subjetivo, como imagen inseparable de su significado.” V. López- Domínguez, “estudio preliminar” en F. W. J. Schelling, *Filosofía del arte*, op. cit., p.XXXII.

porque el sentido primero, literal, patente, apunta él mismo analógicamente a un sentido segundo que no resulta dado de otra forma más que en él.”<sup>258</sup> Esta doble significación del símbolo es afín a lo que Durand piensa respecto a las formas de representación de la conciencia: una directa y otra indirecta. De la primera dirá que son una forma de economizar operaciones mentales, que son *arbitrarios* y puramente indicativos, remitiendo a una realidad significada que puede presentarse, aun a pesar de la ausencia de lo significado. De la segunda, propia de los símbolos, el significado es imposible de presentar y el signo solamente puede referirse a un *sentido*, no a una cosa sensible.<sup>259</sup>

3. Su tercera cualidad corresponde a la doble intención que funciona por medio de un vínculo analógico de sentido, pues permite que el primer sentido del símbolo, el literal, se proyecte al segundo sentido, arrastrado hacia la dimensión simbólica. Esta cualidad otorga una certeza al pensamiento de Ricœur: el símbolo es donante. “No hay que decir que el símbolo es un regreso a los signos naturales; no, supone un lenguaje convencional que ha roto con la semejanza sonora; en la intencionalidad del significado reside la correspondencia analógica, que no se da ya entre palabra significante y cosa significante sino en sentido primero y sentido segundo”.<sup>260</sup> Esta distinción posibilita una gradación de los signos, pues la radical oposición entre signo y símbolo sólo funciona de manera teórica. Ello significa que hay una amplia gama de posibilidades por las cuales los signos dan cuenta indirectamente de sentidos de difícil presentación. La primera de ellas es la vía analógica, entendiendo por la analogía una forma de representación indirecta de un significado abstracto, por el cual se busca cierta semejanza entre las dos partes. Siguiendo a Maurice Blondel, Ricœur piensa que: “Las analogías se fundan menos sobre semejanzas nocionales (*similitudines*) que sobre una estimulación interior, sobre una sollicitación asimilativa (*intentio ad assimilationem*)”.<sup>261</sup> Pensamos que esa forma específica de la “semejanza” es próxima a lo que Jean Chevalier considera forma parte de la analogía, a saber, como “[...] una relación entre dos seres o nociones esencialmente diferentes, aunque parecidas en un cierto

<sup>258</sup> P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.138; P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.180. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.178.

<sup>259</sup> G. Durand, *La imaginación simbólica*, *op. cit.*, p.12-13.

<sup>260</sup> P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.139; cf. P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.180-181. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.178-179.

<sup>261</sup> Maurice Blondel, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*. Paris, Presses Universitaires de France, 1935, p.225-226 *apud* Lalande, *Vocabulaire philosophique*, *op. cit.*, art. ‘analogie’. P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.138; cf. P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.180. “Les analogies se fondent moins sur des ressemblances notionelles (*similitudines*) que sur une stimulation interieure, sur une sollicitation assimilatrice (*intentio ad assimilationem*).” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.178.

aspecto”<sup>262</sup> La idea de cólera de Dios, por ejemplo, es análoga a la cólera del hombre, pero pensar que son iguales sería un equívoco, pues solo se puede representar la potencia divina mediante una semejanza con un atributo humano.

4. Una cuarta característica del símbolo muestra la distinción entre símbolo y alegoría; la alegoría aparece en la búsqueda de un proceso de traducción donde se intenta acceder lo más directamente posible al segundo sentido del símbolo. Pero, una vez alcanzado este fin, se debe prescindir de la alegoría; ya que, al ser un elemento que ayuda a la interpretación, que une la primera intención del símbolo con la segunda, la alegoría sólo es una herramienta hermenéutica que posibilita el acceso a un sentido profundo, de difícil acceso al razonamiento. En la analogía, la razón todavía opera con cierta dominancia referencial entre significante y significado; la representación de la cólera divina se muestra mediante un atributo humano. Sin embargo, la alegoría busca una figuración que puede hacer uso de una forma humana, animal, vegetal, pero también de una hazaña, una situación, una virtud o un ser abstracto.<sup>263</sup> Por esta razón Ricœur considera que la alegoría no es la creación misma de los símbolos, si no el *medio* por el cual se pueden interpretar. Si se mantiene la alegoría después de alcanzado el sentido simbólico, se corre el riesgo de degradar la dimensión simbólica a una referencia unívoca, perdiendo nuevamente la conexión con el segundo sentido. “El símbolo es anterior a la hermenéutica; la alegoría es ya hermenéutica; y ello porque el símbolo da su sentido por vía de transparencia, de una manera muy distinta que por vía de traducción; se dirá más bien que evoca, que lo sugiere en el sentido del *ainíttesthai* griego [...] contrapondré, por consiguiente, la donación *del sentido por vía de trans-parencia* en el símbolo a la interpretación por vía de *tra-ducción* de la alegoría”.<sup>264</sup>

Siguiendo esta cualidad, Durand pensará que la alegoría parte de una idea abstracta para llegar a una representación, conduce de lo representado a lo significado. Diremos que comparte cualidades con el símbolo por ser *evocativo* de ese segundo sentido que contiene el símbolo, pero sólo como un vehículo de acceso, como una escalera para llegar a ese sentido profundo. Pero el símbolo, a diferencia, es primordialmente una fuente de ideas, una representación compleja de un

---

<sup>262</sup> Jean Chevalier, Alain Gheerbrant. *Diccionario de los símbolos*. Ver. Castellana de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Herder, 1986, p.18.

<sup>263</sup> *Idem*.

<sup>264</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.181. [...] le symbole précède l’herméneutique, l’allégorie est déjà herméneutique; et cela parce que le symbole donne son sens et transparence d’une toute autre façon que par traduction; on dirait plutôt qu’il le suggère au sens de ἰαίριτεςθαι grec [...] J’opposerai donc la *donation de sens en trans-parence* dans le symbole a l’interprétation par *tra-duction* de l’allégorie. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.179. P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.139.



segundo sentido que se expresa como signo; por ello el símbolo, sentencia Durand, es *epifánico*, porque en él se da la aparición de un sentido inaccesible.<sup>265</sup> Para Ricœur, por esta cualidad se revela con más insistencia que el símbolo es *donante*, porque es el signo que representa el fundamento sagrado, el misterioso y oscuro trasfondo de la realidad, su “enigma”.<sup>266</sup>

5. Como quinta cualidad, el símbolo no tiene relación con la lógica simbólica, incluso se debe decir que es lo opuesto al símbolo lógico. Para esta rama de la lógica, el símbolo se comprende como un remplazo que permite una expresión formal (como “todo A es B” o “Si A es B, entonces también es C”), generando una relación unilateral entre significante y significado, propia de los signos. Las formalizaciones de la lógica convierten al símbolo en elementos de cálculo, en *caracteres* tal como los entiende Leibniz. “[...] para la lógica simbólica, el simbolismo es el colmo del formalismo; [...] ya sustituyó los ‘términos’ por signos que valían para cualquier cosa; [...] estas expresiones [*todo, algo es, implica*] son, a su vez, sustituidas por letras, por signos escritos que ya no necesitan decirse y a partir de los cuales es posible calcular sin preguntarse cómo se incorporan a una deontología del razonamiento”.<sup>267</sup> En cambio, el símbolo del que habla Ricœur conecta íntimamente un primer sentido, literal y unívoco, con el segundo sentido, opaco, de múltiples posibilidades de significados. Este tipo de símbolo posibilita la apertura de los signos y los pone en consonancia con significados que ni las formalizaciones ni las simplificaciones unilaterales logran captar. Ante todo, el símbolo es un mediador entre el primer y segundo sentido, entre la apariencia y lo que se oculta, entre la certeza del lenguaje de cifras y el misterioso fundamento que lo cimienta. “Efectivamente, a diferencia de la comparación que *consideramos* desde fuera, el símbolo es el movimiento del sentido

---

<sup>265</sup> G. Durand. *La imaginación simbólica*, *op. cit.*, p.14.

<sup>266</sup> Es insoslayable la referencia a dos formas fenomenológicas del pensamiento de lo sagrado propuestas por el teólogo alemán Rudolf Otto y la filósofa española María Zambrano. “[...] la realidad no es atributo ni cualidad que les conviene a unas cosas sí y a otras no: es algo anterior a las cosas, es una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida; corresponde, en suma, a lo que hoy llamamos ‘sagrado’. La realidad es lo sagrado y sólo lo sagrado la tiene y la otorga. Lo demás le pertenece.” M. Zambrano. *El hombre y lo divino*. México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p.32-33.

<sup>267</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.181-182. “[...] pour la logique symbolique, le symbolisme est le comble du formalisme ; remplace les ‘termes’ par des signes valant pur n’importer qui ; [...] dans la logique symbolique ces expressions [*tout, quelque, est, implique*] sont elles-mêmes remplacées par les lettres, par des signes écrits, qui n’ont plus besoin d’être dits et sur lesquels il est possible de calculer sans se demander comment ils s’incorporent a une déontologie du raisonnement.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.179-180. P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.140

primario que hace que participemos del sentido latente y, de esa forma, nos asimila a lo simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la similitud.”<sup>268</sup>

Por ello, el símbolo para Ricœur es opuesto radicalmente a toda formalización absoluta, puesto que busca ante todo restablecer un lenguaje pleno, cargado de intencionalidades y de multidirecciones que lo vuelven primordialmente un lenguaje vinculado a su contenido, y a través de él, vincular su sentido primero con el sentido segundo: “[...] no sólo pertenece a un pensamiento vinculado a sus contenidos y, por consiguiente, no formalizado, sino que el vínculo íntimo que conecta su intención primera con su intención segunda, [...] convierten al lenguaje simbólico en un lenguaje esencialmente *vinculado*, vinculado a su contenido y, a través de su contenido primario, a su contenido segundo; en este sentido, es lo contrario totalmente al formalismo absoluto”.<sup>269</sup> Esa doble posibilidad del símbolo, tanto de convertirse en un carácter formal como de ser un umbral de un lenguaje pleno, resume su poder de representación, expresando el poder de ausentar y de presentar un significado que se *da* a modo de enigma.

6. Si bien la distinción entre la alegoría y el símbolo presenta una distinción cualitativa entre formas racionalizadas de símbolo como un signo, resulta más sutil la distinción entre mito y símbolo. Como se mencionó anteriormente, la alegoría y el símbolo serían dos modos por medio de los cuales se interpretan los mitos. Sin embargo, indica este autor: “[...] entenderé siempre por símbolo, en un sentido mucho más primitivo, las significaciones analógicas espontáneamente formadas e inmediatamente donantes de sentido.”<sup>270</sup> Es fundamental en este momento mencionar la cercanía entre Ricœur de la postura de Eliade sobre el símbolo, pues ambos consideran que el símbolo es más radical que el mito. “Es preciso, en efecto, dar cuenta de dos rasgos del mito: que el mito es habla y que, en él, el símbolo adopta la forma de relato”.<sup>271</sup> El mito como narración es un símbolo desarrollado y articulado que habla de un tiempo y espacio fuera de la historia, *in illo*

---

<sup>268</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.180-181. “En effet, à la différence d’une comparaison que nous considérons du dehors, le symbole est le mouvement du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.178.

<sup>269</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.182. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.180. P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, op. cit., p.140

<sup>270</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.183. “[...] j’entendrai toujours par symbole, en un sens beaucoup plus primitif, les significations analogiques spontanément formées et immédiatement donantes de sens.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.181.

<sup>271</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.315. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.313.

*tempore*.<sup>272</sup> El símbolo, por su parte, será el núcleo que sostendrá la narración mítica, pues ante todo, el símbolo se mantiene en relación estrecha con la hierofanía; el símbolo nace vinculado con la manifestación de lo sagrado, ya sea en la revelación de su potencia o en respuesta a ella. Ricœur distingue los diversos simbolismos como los uránicos, los ctónicos, los acuáticos o los de vegetación, que están en un nivel primario de la expresión, de su concreción dada en los mitos del vuelo mágico, en el relato del diluvio universal o en la gestación del árbol de la vida. Los símbolos de lo impuro o el destierro, todos ellos expresiones de un padecer humano, se distinguen de los relatos míticos como la purificación de las almas por medio de la *kátharsis* o la expulsión del paraíso de Adán y Eva, donde los relatos muestran a los símbolos en el acto del habla, en su evocación narrativa.

En síntesis, el símbolo es un signo primario, elemental, que constituiría lo que Karl Jaspers denominó “lenguaje primitivo de las cifras”, a fin de subrayar la condición originaria proveniente de su núcleo.<sup>273</sup> Los mitos en un segundo momento, así como las alegorías en un tercer momento, encuentran su raíz en esta fuente primaria. No es casual que el preámbulo de la *Simbólica del mal* sea el esclarecimiento de los símbolos como fuente de la reflexión filosófica de formas más acabadas como los mitos, las alegorías y las representaciones filosóficas.<sup>274</sup> Incluso al comienzo de su estudio antropológico señala ese momento de preconcepción que puede traducirse en la dimensión simbólica del lenguaje que sintetiza estructuras de la realidad que, después, la reflexión clasificará y ordenará. Consideramos que la obra posterior a este periodo del filósofo francés está fuertemente influenciada por esta idea: toda reflexión está sustentada por un fundamento simbólico, el cual sostiene el sentido del mundo a través de un lenguaje de cifras a nivel ontológico. Así como en la antropología filosófica existe la necesidad de vincular lo externo con lo interno, de igual manera la relación simbólica de sus dimensiones (cósmica, onírica, poética) revela lo constitutivo que es el símbolo en el hombre mismo.

---

<sup>272</sup> P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.140-141.

<sup>273</sup> *Ibidem*, p.141.

<sup>274</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.169 y ss. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.167 y ss.

c) Una antropología a partir del símbolo

A partir de la exposición dada sobre los símbolos se puede relacionar ontológicamente al hombre con ellos, dejando expuesto un punto de fuga que conceda condiciones para concebirlo como *homo symbolicus*. Siguiendo lo planteado por Ricœur, el hombre concibe su realidad a partir de los símbolos: “el símbolo da qué pensar” no solo sería una propuesta metodológica para el filósofo, sino un supuesto de humanidad que sostiene la cualidad fundamental antropológica. Partir de un simbolismo dado es darse qué pensar, *hay símbolos* y a partir de ellos el hombre se condiciona y se determina. La *perspectiva* como concepto del cual hablamos en un capítulo precedente cobra importancia en este momento; es decir, en la contingencia cultural introducida por los discursos fundacionales. Para el filósofo francés, la cultura griega y judeocristiana son fuente del pensamiento occidental –la primera como cuna de la filosofía occidental, la segunda como su primer “otro” de la filosofía<sup>275</sup>– que posibilitan una interpretación creadora de sentido, así como un impulso que sólo puede ser dado por los símbolos que emanan de dicha fuente. “El resto viene dado por este doble privilegio de Atenas y de Jerusalén: todo lo que, ‘poco a poco’, ha contribuido a nuestra génesis espiritual incumbe a nuestra investigación, pero siguiendo las líneas de motivación que expresan lo ‘próximo’ y lo ‘lejano’.”<sup>276</sup>

Es por ello que, para aproximarse a este fundamento, Ricœur transita por tres etapas que considera fundamentales para la comprensión de los símbolos: la fenomenológica, la hermenéutica, y la filosofía a partir de los símbolos. La exégesis de los símbolos primarios y su articulación con los símbolos secundarios vinculan las dos primeras etapas, las cuales podrían entenderse como la configuración de un recomienzo metodológico. De nueva cuenta Eliade es un guía para nuestro autor, pues la fenomenología nos ha aproximado de nueva cuenta a los símbolos, específicamente mediante cuatro procesos posibles de comprensión simbólica. La primera, en el despliegue de las múltiples valencias de un símbolo; la segunda, en su comprensión comparativa con otros símbolos; la tercera, en relación con otras hierofanías, como los mitos y los ritos; y la cuarta, en el modo en el cual todas esas expresiones, por más opuestas que parezcan en su peculiar manifestación, son partes de un simbolismo, es decir, de una unidad sistémica que busca esquematizar. Lo que se busca en la etapa fenomenológica es comprender al

---

<sup>275</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.184. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.182.

<sup>276</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p.185. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, op. cit., p.183.

símbolo por el símbolo. Por su totalidad que los unifica y los relaciona, “[...] es ya una manera de inteligencia ya que ella recorre y religa, y da al imperio de los símbolos la consistencia de un mundo.”<sup>277</sup>

Por su parte, la hermenéutica nace de un alejamiento y de un olvido de los símbolos y de la necesidad de querer nuevamente recuperar esa dimensión. En una época donde se ha perdido el valor profundo que la fenomenología describe, la interpretación busca ante todo vincularse a la donación de sentido que los símbolos otorgan y que “el criterio interpreta”. Es donde el círculo hermenéutico entra en acción, buscando ante todo la renovación y la revitalización que estimula ante todo las formas de aproximación a los símbolos y a aquello que ellos indican: “hay que comprender para creer y hay que creer para comprender”.<sup>278</sup>

Específicamente en la reflexión sobre la mala voluntad, los mitos aparecen como relatos del origen del mundo, donde se confesaría cómo fue que el mal se introdujo; por ser un relato fundacional, el mito también se considera una elaboración segunda de una experiencia primera. Pero este acercamiento tiene una dificultad: como ya mencionamos, tanto los símbolos como los mitos no indican su significado de manera directa, sino que lo hacen mediante un lenguaje figurado. Por ello se necesita un desciframiento o una exégesis que requiera reglas para realizar tal labor. De lo que hablamos es del uso de una hermenéutica. “La exégesis de estos símbolos es la que prepara la inserción de los mitos en el conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo. De este modo una simbólica del mal empieza acercando los mitos al discurso filosófico”.<sup>279</sup>

Pero no solamente se queda la comprensión en estas dos etapas, sino que a juicio de Ricœur, queda una última etapa que es fundamental para todo pensar: pensar a partir de los símbolos. El filósofo participa en la dimensión simbólica gracias a la fenomenología de la religión, a su acercamiento a los mitos y a las expresiones poéticas que su cultura le otorga, así como al criterio que surge de la interpretación hermenéutica y de los resultados del círculo exegético. La filosofía esta encubierta en los símbolos, camuflada bajo los mitos que constituyen

---

<sup>277</sup> P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.142.

<sup>278</sup> *Ibidem*, p.145.

<sup>279</sup> P. Ricœur. *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.11. “C’est l’exégèse de ces symboles qui prépare l’insertion des mythes dans la connaissance que l’homme prend de lui-même. Ainsi une symbolique du mal commence de rapprocher les mythes du discours philosophique.” P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.11.

su imaginario, y por ello mismo, así como se está inmerso en un mundo simbólico, de igual manera se puede pensar a partir de ellos.<sup>280</sup>

Su revisión sobre la culpa y la confesión del mal manifiesta un camino posible por el cual pueda pensarse a partir de los símbolos. A partir de ellos se descubre un terreno de la experiencia que, desde la especulación abstracta, no ha logrado alcanzarse. La función simbólica busca, ante todo, universalizar la experiencia por medio de la representación de un hombre ejemplar que revele una orientación, un sentido. “Pero es más notable que ese simbolismo, que esos simbolismos no se hayan sobre añadido a una toma de conciencia del mal, sino que sean el lenguaje originario y constituyente de la confesión de los pecados. Aquí el simbolismo resulta verdaderamente revelador: el *logos* mismo de un sentimiento que, sin él, quedaría como algo vago, no explicitado, incomunicable. Estamos ante un lenguaje insustituible.”<sup>281</sup> Bajo la figura de Adán, de un Titán, de un *anthropos*, se confiesa una situación profunda de la experiencia humana que permite observar una tensión constitutiva como lo es su desproporción. “Por el mismo movimiento, el símbolo se vuelve no solamente una cifra de la apariencia de la experiencia humana, sino, aún más, una cifra de la profundidad humana, al designar la sutura de lo histórico y lo ontológico o, para decir, para decirlo en un lenguaje mítico, de la caída y de la creación.”<sup>282</sup>

Ricœur considera que el símbolo opera como una condición de posibilidad que permite la comprensión de una experiencia humana específica, siguiendo de cerca la “deducción trascendental” de Kant y la génesis de los existenciales planteados por Heidegger.<sup>283</sup> Por medio de los símbolos el hombre expresa una dimensión de lo real que lo afecta profundamente, siendo la *confesión* el testimonio de ella. Que el símbolo sea el vehículo de su expresión exhibe, no obstante, una dificultad: al momento que muestra una parcela de sentido, oculta otra. En esa ambigüedad sucede también el enigma de lo sagrado y su vínculo con el hombre, quien solamente puede indicar *algo* respecto de la hierofanía, pero no agota su totalidad. Así, lo simbólico expresa la desproporción y ambigüedad humana de una manera particular: mientras muestra una cara, parcialmente afable de la realidad (la dimensión racional de lo sagrado, siguiendo las ideas de Rudolf Otto<sup>284</sup>), a la vez oculta el resto de su totalidad; es decir, en su

---

<sup>280</sup> P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.147.

<sup>281</sup> *Ibidem*, p.148.

<sup>282</sup> *Ibidem* p.149.

<sup>283</sup> *Ibidem* p.149.

<sup>284</sup> Cf. Rudolf Otto, *Lo sagrado*, *op. cit.*, p.13; R. Otto. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Trad. Fernando Vela. Madrid, Alianza, 2005.

intento por clarificar una parcela de la realidad, en sus sombras aún se conserva aquello que rebasa por completo lo revelado, siendo el símbolo solamente un intento que apenas logra indicar algo de su misterio.

Sin esa dimensión inefable, sin la existencia de aquello que aparece “desde la sombra”, no existiría ese lenguaje que, según el estudio de Ricœur, confiesa esa dimensión oculta.<sup>285</sup> Por ello, el símbolo aparece después de acontecido lo sagrado. Esta revelación significaría una revolución subjetiva, similar a la acontecida en los albores de la filosofía moderna. “Para decirlo con la mayor brevedad diré que el símbolo da qué pensar que el *cogito* está en el interior del ser y no a la inversa; el segundo candor sería una segunda revolución al estilo de la de Copérnico: el ser que se plantea en el *cogito* descubre que el acto mismo mediante el cual se arranca de la totalidad participa todavía del ser que en cada símbolo lo interpela”.<sup>286</sup>

¿Cómo interpretar esta afirmación del filósofo francés? No solamente hay una relación estrecha entre el hombre y el símbolo, sino que lo trastoca íntimamente, y más todavía: el símbolo es el fundamento mismo del hombre. Incluso podríamos decir que la gran similitud entre el hombre y el símbolo radica en su núcleo doble. Con ello se afirma que, al igual que en el hombre existe una potencia finita como infinita, de igual manera el símbolo posee una finitud en tanto es un signo y está relacionado con la alegoría (que busca ante todo un significado para su significante), así como una dimensión infinita que es multivalente, donde cada valor inserto es un sentido ontológico del mundo. Por esta correlación entre el hombre y el símbolo se podría indicar que el hombre puede definirse como *homo symbolicus*. No obstante, sería demasiado apresurado sostener esta definición sin profundizar un poco más al respecto, sin ahondar en la reflexión antropológica y su vínculo con la fenomenología de la religión; no sólo vinculando la antropología filosófica con una simbólica, sino además, sosteniendo la grandeza de la potencia simbólica y su límite.

Tanto el hombre como el símbolo poseen una doble constitución: la primera proveniente de su intencionalidad, directa y afable, la segunda indirecta e inefable. Esa doble raíz permite

---

<sup>285</sup> En este sentido los estudios de religiones dirán que “lo sagrado es una categoría de la sensibilidad”, pues en el sentir (que luego será sentimiento, tal como Ricœur lo entiende) comienza la operación reflexionante que posibilita todo lenguaje sagrado, buscando comunicar esa experiencia ejemplar en aquellos otros que son ajenos (en tanto que es una experiencia directa, pero no imposibilitando comunicarlo indirectamente). Para ahondar en el tema de lo sagrado como categoría, cf. R. Caillois, *El hombre y lo sagrado, op. cit.*; G. Van der Leeuw, *Fenomenología de a religión, op. cit.*; R. Otto, *Lo sagrado, op. cit.*

<sup>286</sup> P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.150-151.

pensar una asociación íntima entre el hombre con el símbolo; pensar a partir del símbolo significa que el conocimiento del mundo es un conocimiento de sí y viceversa, puesto que las dimensiones cósmicas, oníricas y poéticas que el hombre experimenta se vinculan a partir de la estructuración simbólica. “Una filosofía que comienza con el símbolo sería entonces todo lo contrario de una apologética que pretende encaminar la reflexión hacia el descubrimiento de algo desconocido: ella instala al hombre, a título preliminar, dentro de su fundamento y, a partir de ahí, ordena a la reflexión descubrir la racionalidad de ese fundamento. [...] Tal es, a mis ojos, el poder de suscitación del símbolo”.<sup>287</sup> Este constructo, elaborado por el filósofo francés, resuena con cierta afirmación proveniente del estudio simbólico de Eliade, concibiendo una interrelación entre el símbolo y el hombre. Nos referimos a la capacidad del hombre de crear y crearse como un símbolo: “Lo que podríamos llamar el pensamiento simbólico da al hombre la posibilidad de la libre circulación a través de todos los niveles de lo real. Libre circulación, por lo demás, es decir demasiado poco: el símbolo [...] identifica, asimila, unifica planos, planos heterogéneos y realidades aparentemente irreductibles. Y hay aún más: la experiencia magicorreligiosa permite la transformación del hombre mismo en símbolo. Todos los sistemas y las experiencias antropocósmicas son posibles en la medida en que el hombre se convierte él mismo en un símbolo”.<sup>288</sup> El símbolo está inmerso dentro de la constitución humana como condición posibilidad de toda especulación, pero también como posibilidad de expresión y de comprensión. Aproximarse a la dimensión simbólica implicaría un conocimiento del mundo y de sí mismo en tanto que se aproxima a lo más profundo de su intimidad, a su *corazón*. Vivir en relación a los símbolos y actuar a partir de ellos no es sólo una tarea del filósofo, sino también es una búsqueda humana. Este trayecto vital es definido por el filósofo francés con su frase célebre, la cual indica la función fundamental de lo simbólico para el pensamiento: “‘El símbolo da qué pensar’: esta sentencia que me encanta dice dos cosas; el símbolo da; no planteo yo el sentido: es él el que da el sentido, pero lo que da, es qué pensar, en qué pensar. A partir de la donación, la posición. La sentencia sugiere así pues a la vez que todo ha sido dicho ya en forma de enigma y sin embargo que siempre hay que empezar y volver a empezar en la dimensión del pensamiento. Quisiera sorprender y comprender esta articulación del pensamiento dado a sí mismo en el reino de los símbolos y del pensamiento que se plantea y que piensa”<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> *Ibidem*, p.151.

<sup>288</sup> M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p.407.

<sup>289</sup> P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.134.



La aspiración humana que aparece en la reflexión antropológica de Ricœur es una afirmación del hombre como persona, como parte de la humanidad tal como su proyección le guía. La potencia infinita intrínseca en el hombre, expresada como *afirmación originaria*, será el vestigio de la potencia simbólica dentro de su constitución. A pesar de que constantemente se oponga su potencia finita, su *diferencia existencial*, el resultado de dicha tensión siempre será la afirmación humana como mediación de sus potencias. La expresión de cómo el hombre media las potencias internas en su corazón será siempre la confesión de su sentir más profundo; pero si seguimos de cerca su propia condición, la confesión nunca será la misma, siempre habrá algo único en una nueva confesión. Ello llevaría a pensar que la estructura antropológica expuesta solamente es el preámbulo para pensar en la vasta variedad de modos en los cuales el hombre busca una mediación dentro de sí y frente a los otros. Esos modos pueden ser los diversos relatos míticos que revelan una parcela de la complejidad humana, al igual que las diversas especulaciones filosóficas que contemplan la condición humana. La culpabilidad bíblica o la culpabilidad trágica como posibles revisiones simbólicas no son idénticas porque, a su modo, hablan de dos modos de la culpa desde dos horizontes diferentes, como es el griego y el judeocristiano, que haya diferencias en su interior no significan su inconexión, al contrario, confiesan a su modo la experiencia de la culpa humana.<sup>290</sup>

En tanto que el hombre exprese una intencionalidad simbólica mediante el lenguaje implicará igualmente una constante comunicación, un vínculo posible consigo mismo y con los otros. Recordando la dialéctica de la *hierofanía* pensada por Eliade y la dialéctica sobre la negatividad planteada por Ricœur, insistiremos en la comunicación inacabada del hombre; su aspiración a la plenitud humana, a la *dicha* donde se armonicen sus tres dimensiones del pensar, el actuar y el sentir, es una búsqueda constante de su vida. Pero cada obra, cada intento realizado por el hombre en pos de esa dicha siempre será momentáneo, nunca será exhaustivo. Por ello, si el hombre es considerado un *homo symbolicus*, lo es porque su esfuerzo por alcanzar su humanidad, por afirmarse como un ser integral, será *provisional*. Cada intento es un modo de darse sentido, de una constante mediación y armonización de sus potencias, de sus actos con sus proyectos, de comunicarse a plenitud con el mundo, con otros hombres y consigo mismo; y por ello, no es definitiva cada expresión, necesita constantemente una reactualización.

---

<sup>290</sup> Cf. P. Ricœur, "Culpabilité tragique y culpabilité biblique" *op. cit.*; *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, p.257 y ss. P. Ricœur. *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, *op. cit.*, p.255 y ss.

Y no sólo eso, por el mismo hecho de ser provisional su definición, permite que pueda afirmarse como hombre de varias maneras, según sea la necesidad y el contexto que lo afecte. De la misma manera que un símbolo significa *algo* para una cultura concreta en pos de una necesidad específica, el hombre se definirá como tal dependiendo de sus necesidades y de su entorno que lo rodee, posibilitando así modos de ser de la humanidad y, con ello, de diversas concepciones de mundo y de hombre. Pero no porque se afirme una idea de hombre significa que sea inalterable; así como los símbolos se van transformando con forme al transcurrir del tiempo y a la transformación de las culturas, de igual manera el hombre se va configurando y transformando a lo largo de su historia, de su trayecto biográfico. Dicho en otras palabras, si el hombre es un *homo symbolicus*, será en tanto vive una constante oscilación entre definirse y rectificarse, en pos de una armonía e integridad de su personalidad como parte de la humanidad. Esta expresión de modos de ser humano y de sintetizarlas en la idea de *humanidad* se estructura de manera similar a los diversos sentidos que son sintetizados en un símbolo particular o en un simbolismo específico. Así, al asumir las diversas modalidades de lo que es, negar otras e incluso rectificarlas, revelan el más vivo vestigio de las posibilidades de su afirmación originaria como humanidad; y todavía más, en la oscilación entre definirse y rectificarse, como una variedad de versiones de lo humano (y de sí mismo) unificadas en una historia personal o colectiva que le es propia, afirmando las condiciones de posibilidad de ser humano y de verse a sí mismo como un símbolo de símbolos. “La misma palabra ‘asumir’ no es extraña para el vocabulario existencialista; marca el retorno de la afirmación en una filosofía de la negación. Por esa asunción, me continuo a mí mismo a través de las ‘crisis’ más radicales de la existencia; una conversión no es una conciencia de amputación; tengo más bien conciencia de liberar en mí lo que permanecía inhibido, negado, impedido; sólo renegué de las trabas, negué negaciones; así, a fuerza de negaciones y más profundamente que todos mis rechazos, pensé, al convertirme, que constituía una mejor continuación de mí mismo, una continuación más plenamente afirmativa.”<sup>291</sup>

En suma, la gran complejidad humana, las diversas formas de definirse y de rectificarse pueden entenderse como la expresión misma de la potencia simbólica que ante todo busca actualizar un sentido ontológico de lo humano en relación con los otros, ya sean sus semejantes o sus extraños, en incluso consigo mismo en un proceso de enajenación y de reconocimiento constante, tal como lo muestra su antropología lábil. Este panorama, complejo tanto en su núcleo

---

<sup>291</sup> P. Ricœur, “Negatividad y afirmación originaria”, *op. cit.*, p.406.

como en su despliegue, revelan no solamente una búsqueda constante del hombre que “aspira a ser”, sino además una oscilación constante entre la comunicación interna suya como fuera de sí, frente a los otros. En tanto es condición de posibilidad –como también en los modos de realización posibles de lo humano–, el *homo symbolicus* gestado desde el pensamiento de Ricœur contendría esta doble aspiración, ya sea como un ser multivalente, generador de sentidos, como también de su irremediable indefinición, que cada intento suyo de *ser* sea inconcluso, abierto.

Cada obra humana habla de un sentido posible que aspira a ser humanidad, que resuena en otros hombres y que se reconoce entre ellos a partir del *Eros*. Esa tarea, que el lenguaje concretiza en relato, en narración, no es un fin último, sino también es una vía por la cual el hombre se hace hombre.<sup>292</sup> Pero, ese trayecto no es resultado de transitar de nueva cuenta los caminos ya transitados, sino también en el constante reconocimiento de lo oculto, de lo olvidado, de aquello que vale la pena recordar para asumirlo en su completitud. Y aún más, no es desde la tristeza de la debilidad humana, sino en la esperanza de la aspiración de la dicha, de la “alegría de sí”, que se exprese con toda su potencia la afirmación originaria del hombre. Como bien enuncia Ricœur en “el símbolo da qué pensar”: “No se trata pues de que nos anime el lamento de unas Atlántidas naufragadas, sino la esperanza de una recreación del lenguaje, más allá del desierto de la crítica, queremos ser interpelados de nuevo.”<sup>293</sup>

---

<sup>292</sup> Manuel Lavaniegos sugiere esta lectura del filósofo francés, la cual vincula no sólo su obra fenomenológica con su lectura del psicoanálisis y con su propuesta hermenéutica, sino además el símbolo y el lenguaje con la existencia humana misma. “El ‘ser del yo’ o la comprensión de sí se posibilita y desarrolla a través de un desciframiento *en* los símbolos –los símbolos como *a priori* de una ‘deducción trascendental’ de la existencia–, que luego pasará, en la obra de Ricœur, a constituirse en la temática de la ‘identidad narrativa’ del ser que se *narra* en el texto, que se relata en una historia, *re-describiendo*, metafórica y narrativamente, la experiencia temporal de su ‘ser-en-el-mundo’.” M. Lavaniegos, *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, *op. cit.*, p.311-312.

<sup>293</sup> P. Ricœur. “El símbolo da qué pensar”, *op. cit.*, p.134.

## Conclusiones

La reflexión antropológica que Paul Ricœur muestra en su periodo fenomenológico está relacionada con su inquietud por el problema de la *mala voluntad*. Su experiencia de la guerra fue decisiva para la consecuente labor intelectual desarrollada durante aproximadamente diez años; tiempo en que elabora dos obras fundamentales para comprender la necesidad intelectual y vital de su tiempo: *Filosofía de la voluntad 1: Lo voluntario e involuntario* y *Filosofía de la voluntad 2. Finitud y culpabilidad*. La investigación desarrollada en las líneas precedentes expresa un esfuerzo hermenéutico por comprender la antropología filosófica del filósofo francés y poner de relieve su percepción de la íntima relación entre el hombre y el símbolo.

En la primera parte de esta investigación se exponen los antecedentes de la antropología filosófica de nuestro autor, en relación con sus reflexiones sobre la mala voluntad. En ella, Ricœur muestra que el mal no es algo esencial al hombre, sino que es una entidad que se “inserta” en su condición que expresa mediante un lenguaje cifrado de símbolos. El proceso de reconocimiento y observación del mal inicia su expresión simbólica en los mitos, en un esfuerzo humano por *comprenderlo* y consolar a quienes lo sufren y lamentan. Sin embargo, los mitos no son suficientes para responder al sufrimiento, de ahí que se hayan configurado en lo que nuestro autor denomina como una “visión ética del mundo”, siendo la teodicea un momento culmen.

Uno de los exponentes más importantes de la visión ética del mundo en occidente fue Hegel, quien llevó el racionalismo de la teodicea hasta sus últimas consecuencias, dejando un vacío entre el discurso que intenta resolver el mal y el sufrimiento padecido. La confianza ciega en la estructuración racional supuso un problema serio en esta visión ética del mundo. La objeción principal de Ricœur al respecto, es el abandono del objetivo primordial de la visión ética del mundo, a saber, propiciar consuelo al hombre.

La filosofía moderna y la teología cristiana, fundamentadas en una visión ética del mundo, son por sí mismas insuficientes para entender el problema del mal. Esta conclusión clarificó dos certezas a la investigación: la primera, de corte metodológica, mostró la insuficiencia de la reflexión eidética respecto a la mala voluntad y la necesidad de estudiarla mediante una empírica y, posteriormente, bajo la criteriología de una simbólica; la segunda, de corte hermenéutico, nos aportó elementos para comprender que el mal era la antesala de la reflexión antropológica para

Ricœur, siendo insoslayable aproximarse a una sin considerar a la otra. Fue decisivo mostrar la gestación de su antropología filosófica a partir del enigma del mal pues este elemento deja expuesta la debilidad humana. La finitud y la culpabilidad no eran sino expresiones indirectas de una desproporción originaria que requería de un estudio. En tal escenario, el mal no correspondía a la condición humana y que, en algún momento, se le había insertado.

Este horizonte nos da elementos para que, en el segundo capítulo, formulemos una revisión estructural de la antropología filosófica de nuestro autor; la antropología expone el paso de una desproporción originaria hacia el concepto de la finitud, recorriendo las dimensiones del pensar, el actuar y el sentir. La reflexión antropológica inicia a partir de su certeza más simple: el hombre es un ser que está desproporcionado. Tal desproporción no es el origen del mal, sino la condición de posibilidad del error del hombre; y la posibilidad de fallar es la expresión de la finitud, pero no del mal. La finitud será, entonces, la antesala de la revelación maligna confesada de la culpa, pero no su origen explícito. El hombre está propenso al error, pero ello no se traduce en una maldad constitutiva. Tal distinción se constata en el proceso de la Negatividad que justifica la posibilidad del error (en la no adecuación de las partes desproporcionadas del hombre),<sup>294</sup> lo cual no indica la existencia del mal.

Así, pensar el mal no sería nada más la ocasión para pensar al hombre, sino además muestra que su existencia no determina ni condiciona la posición humana. El mal es solamente un modo dentro de la gama de posibilidades de “ser del hombre”. Pero, a diferencia de expresión de la finitud, existe una cara opuesta y complementaria para la condición humana y procede de su constante insistencia de “ser alguien” manifestada en la afirmación de sí. En la necesidad de afirmarse como alguien se configura un trayecto biográfico que define al hombre a partir de las decisiones que toma, de los actos que produce y de las expresiones de su personalidad.

Es este resultado, siempre provisional, define al hombre como un *homo symbolicus*; es decir, como una síntesis compleja que contiene dentro de sí un sentido ontológico del mundo, de la humanidad y de sí mismo. Con dicha expresión queremos enfatizar la labor de expresión y de comprensión, ya sea como un acto de reconocimiento, de comunicación y de reconciliación. En la

---

<sup>294</sup> En su constante aspiración por “ser humano” o ser “sí mismo”, se busca la armonía de su pensar, su actuar y su sentir. En la expresión de la alegría del sí, de la dicha o de la beatitud el hombre experimenta la plenitud de su ser en un estado de reconocimiento pleno de sus potencias. Sin embargo, por la misma desproporción, la dicha se ve constantemente atentada al no poder afirmarse la dimensión infinita humana y se le presenta su condición finita, expuesta en la negación existencial de la perspectiva, el carácter y la tristeza. En su esfuerzo por mediar, el hombre está más expuesto al error que al acierto, pues sus proyecciones se ven frustradas al no llevarse a cabo satisfactoriamente.

constante oscilación entre *definir* y *rectificar* hay un intento de corresponderse, de restituir su condición *fracturada* y de llevar a cabo sus proyecciones. Si el hombre puede comprenderse en el pensamiento de Ricœur como *homo symbolicus* es por esta estructura que aspira a unificar sus potencias en cada acto u obra, como testimonios de su humanidad y de su búsqueda incesante por configurar su persona. Así como el símbolo es una cristalización de un sentido ontológico profundo que unifica a la vez que comunica el fondo enigmático de lo sagrado, igualmente el hombre aspira a una unidad que incluya dentro de sí todas sus potencias, sus vivencias y sus narrativas propias que lo interpelan. Pero, de la misma manera que el símbolo no es totalmente definitivo, que siempre está abierto a nuevas interpretaciones y a cimentar nuevos sentidos, el hombre no define su vida en una obra definitiva, sino que cada determinación es una respuesta provisional a esa aspiración de unidad y que la búsqueda otorga siempre respuestas provisionales de un sentido profundo y vital que tienen como fin esa unidad.

Esta configuración de lo humano no solo ayuda a pensar una antropología filosófica a partir del símbolo, además aporta formas metodológicas innovadoras para la comprensión de la cultura europea occidental a partir de sus símbolos –como se mostró con el estudio de nuestro autor a partir del mal.<sup>295</sup> Los aportes provenientes de la hermenéutica y la fenomenología de la religión serán decisivos para tal empresa, ya que recuperan el valor de los símbolos que sustentan a una cultura, que la nutren y revitalizan transversalmente en cada una de sus expresiones. Por ello, consideramos que una visión de la cultura, tal como Ricœur lo sugiere, es posible a partir de los aportes que provienen de la filosofía de la religión, pues la filosofía se sustenta de elementos simbólicos y mitológicos. Su desconocimiento supondría un *olvido* ontológico del cual sería difícil reponerse.

La estrecha relación del hombre con la experiencia del mal es decisiva para el desarrollo social, psicológico, histórico y ontológico de su condición. Tal vez la mayor intención de Ricœur, de Marcel y de Nabert era señalar esa “sombra”, como lo indican Carl Gustav Jung o María Zambrano, que había quedado negada por cierta tradición del pensamiento y que había desvinculado a la filosofía de la vida, del aquí y ahora. De alguna manera, su propuesta era parte

---

<sup>295</sup> Así, el problema del mal como un elemento fundamental del cristianismo será una de las muchas herencias que permanecerán en el seno de la cultura occidental y que no podrían señalarse en su profundidad si no fuera por el aporte de la hermenéutica que incluye tanto la reflexión filosófica como de los elementos propios de la religión –tal como lo muestra la conocida Simbólica del mal que el propio Ricœur esbozara. Se insistirá en conjunto con nuestro autor que dicho problema continúa vigente en nuestros días y que requiere nuevamente de una respuesta oportuna, tomando en cuenta los nuevos elementos contextuales propios de nuestra época, condicionantes para replantear, nuevamente, una idea del hombre, no olvidando los aportes que la tradición misma nos ha heredado.

de un “nuevo pensamiento” (tal como lo habría sugerido a comienzos del siglo XX Franz Rosenzweig<sup>296</sup>), que permitiera asumir elementos de la vida que la filosofía había desdeñado, como lo son los sentimientos, los afectos y los sufrimientos. Esta pregunta por nuestra condición posiblemente sea viable porque en nuestra experiencia vital, en nuestro día a día, experimentamos el mal, así como experimentamos la bondad, la felicidad o la indignación.

Por estas razones, la recuperación de esta tradición “velada” permite pensar al hombre como un ser integral, pero también como un ser complejo, contradictorio y paradójico. Y, así como Ricœur proponía mirar a la historia, al psicoanálisis o a la semiótica para complementar las reflexiones filosóficas sobre el hombre, de la misma manera insistiremos en no abandonar este camino que tiene como propósito conocernos a nosotros mismos en el reconocimiento de los otros en su mirada, el conocimiento de la *humanidad* y su historia. Por lo dicho anteriormente, la sugerencia primordial de esta investigación indica la relación entre la condición humana con una definición posible del mismo encontrada en las proyecciones que cada uno configura dentro de sí. Quedarán todavía pendientes tanto una mayor profundización en la estructuración simbólica dentro de lo antropológico como los diversos modos de configuraciones de lo humano que se desprenden de dicha concepción, ya sea en tanto un *homo dúplex* –así como un *homo viator*. Las vertientes del *homo symbolicus* nos encaminan a una modalidad de pensamiento que asuma estas profundidades excluidas, a un conocimiento de la desproporción humana y a la generación de males que la aquejan.

---

<sup>296</sup> Franz Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*. Trad. y n. Isidoro Reguera; estudio Reiner Wiehl; ed. e introd. Francisco Jarauta. Madrid, ed. Visor, 1989.

## Bibliografía

- Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. e introd. Juan José Sánchez. Madrid, Trotta, 2009 (col. Estructuras y procesos. Serie Filosofía).
- Agís-Villaverde, Marcelino. *Mircea Eliade. Una filosofía de lo sagrado*. Universidad de Santiago de Compostela, 1991 (col. Monografías da Universidade de Santiago de Compostela)
- Bégúin, Albert. *El Alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*. Trad. Mario Monteforte Toledo, rev. Antonio y Margit Alatorre. Madrid. Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Bachelard, Gaston. *La Poétique de l'Espace*. Paris, Presses Universitaires de France, 1961.
- Blanché, Robert. *Introduction à la logique contemporaine*. Paris, 1957.
- Blondel, Maurice. *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*. Paris, Presses Universitaires de France, 1935.
- Cabrera, Isabel. *El Dios de arena y otros ensayos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011 (col. Opúsculos).
- Caillois, Roger. *El hombre y lo sagrado*. Trad. Juan José Domenchina. México, Fondo de Cultura Económica, 2013 (col. Sociología).
- Cassirer, Ernst. *La filosofía de las formas simbólicas* de Trad. Armando Morones, prolog. Mauricio Beuchot. México, Fondo de Cultura Económica, 2016. (3 vols., sec. Obras de Filosofía)
- Chevalier, Jean; Gheerbrant, Allain. *Diccionario de los símbolos*. ver. Castellana de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Herder, 1986.
- De Hipona, Agustín. *Obras de San Agustín*. Vers., introd. y notas de Fr. Victorino Capanaga, et. al. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956 (ed. Bilingüe, 41 vols.).
- Descartes, René. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Ed. de Olga Fernandez Prat; trad. Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2013 (col. Los esenciales de la filosofía).
- Duch Álvarez, Lluís. *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Trad. Francesca Babí i Poca, Domingo Cía Lamana. Barcelona, Herder, 1998.
- Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Trad. Marta Rojzman. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- Eliade, Mircea. *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Trad. Alfonso Colodrón. Barcelona, Kairós, 2014
- ----- . *Mefistófeles y el andrógino*. Trad. Fabián García Prieto. Barcelona, Kairós, 2008.



- ----- . *Tratado de la historia de las religiones*. Trad. Tomás Segovia. México, Era, 2018.
- Eliade, Mircea; Kitagawa, Joseph (comps.). *Metodología de la historia de las religiones*. Trad. Saad Chedid y Eduardo Masullo, Sup. Marshall T. Meyer. Barcelona, Paidós, 1986 (col. Paidós Orientalia, 101).
- González Hernández, Juan Manuel. “El mito como base ontológica del hombre. Un estudio a partir de Mircea Eliade”, Tesis inédita para obtener el grado de Licenciado en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad., estudio preliminar y n. Mario Caimi. México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. (ed. bilingüe, serie Filosofía).
- ----- . *Crítica de la razón práctica*. Trad. cast. De M. García Morente. Salamanca, Sígueme, 1995.
- ----- . *Filosofía de la historia*. Trad. y prolog. Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 2006 (col. Popular, 147).
- ----- . *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. cast. De L. Martínez de Velasco. Madrid, Espasa-Calpe, 1996.
- ----- . *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad., prolog. y notas de Felipe Martínez Marzoa. Madrid, Alianza, 2016.
- ----- . *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Introd. Y ed. bilingüe de Rogelio Rovira. Madrid, Encuentro, 2011 (col. Opuscula philosophica, 42).
- Lalande, André. *Vocabulaire philosophique*, Paris, 1955.
- Lavaniegos Espejo, Manuel. *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión (Eliade, Ricoeur, Durand, Trías, Ortíz-Osés, Duch y Beuchot)*. Preámbulo de Lluís Duch. México, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, 2016 (col. Ediciones especiales, 87).
- Liddell, Henry George; Scott, Robert. *Greek-English lexicon*. Simplified ed. by Didier Fontaine. Oxford, Clarendon press, 1940.
- Marcel, Gabriel. *Filosofía para un tiempo de crisis*. Trad. Fabián García-Prieto Buendía. Madrid, Guadarrama, 1971.
- ----- . *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Trad. María José de Torres. Salamanca, Sígueme, 2005

- Nabert, Jean. *Ensayo sobre el mal*. Trad. José Demetrio Jiménez. Madrid, Caparrós ed., 1997 (col. Esprit, 28).
- Otto, Rudolf. *Lo sagrado*. Trad. Eduardo García Belsunce. Buenos Aires, Claridad, 2008.
- ----- . *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Trad. Fernando Vela. Madrid, Alianza, 2005.
- Pascal, Blaise. *Blaise Pascal I: Pensamientos*. Trad. y notas Carlos R. de Dampierre. Estudio introd. Alicia Villar Ezcurra. Madrid, Gredos, 2014 (col. Grandes pensadores).
- ----- . *Pensamientos*. trad. y prol. Xavier Zubiri, Madrid, Alianza, 2004.
- Pépin, Jean. *Mythe et allégorie*, Paris, Aubier, 1952.
- Platón. *Diálogos*. Trad. Carlos García Gual, et. al. Madrid, RBA-Gredos, 2015 (8 vols., col. Biblioteca Clásica).
- Reale, Giovanni; Antiseri, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Trad. Juan Andrés Iglesias. Barcelona, Herder, 2010 (3 vols.).
- Ricœur, Paul. *Autobiografía intelectual*. Trad. Patricia Willson. Buenos Aires, Nueva visión, 2007.
- ----- . “Culpabilité tragique et culpabilité biblique” en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 33e année n°4,1953.
- ----- . *El conflicto de las Interpretaciones*. Trad. Alejandro Falcón, rev. Pablo Corona. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003 (col. Filosofía).
- ----- . *El mal. Un desafío para la filosofía y la teología*. Trad. Irene Agoff, pról. Pierre Gisel. Buenos Aires, Amorrortu eds., 2011 (col. Nómadas).
- ----- . *Escritos y conferencias 3: Antropología filosófica*. Trad. Adolfo Castañón. Ciudad de México, Siglo XXI ed., 2016.
- ----- . *Finitud y culpabilidad*, prólogo de José Luis Aranguren; vers. castellana de Cecilio Sánchez Gil, Madrid, Taurus, 1982.
- ----- . *Finitud y Culpabilidad*. Trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, Madrid, Trotta, 2004. (col. Estructuras y procesos)
- ----- . *Historia y verdad*. Trad. Vera Waskman. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015. (Sec. Filosofía)
- ----- . *Historia y verdad*. Trad. Alfonso Ortiz García. Madrid, Encuentro, 1990.
- ----- . “Le symbole donne a pensée” en *Esprit* (1940-), no. 275 (7/8), 1959.
- ----- . *Lo voluntario y lo involuntario*. Ed. digital revisada el 7 de septiembre de 2019 a las 15:57 horas en [https://www.facebook.com/groups/Ricœur/?post\\_id=950351628454248](https://www.facebook.com/groups/Ricœur/?post_id=950351628454248)
- ----- . *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Aubier, VI. 1950.
- ----- . *Philosophie de la volonté II : Finitude et Culpabilité*. Paris, Aubier, 1988.

- Franz Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*. Trad. y n. Isidoro Reguera; estudio Reiner Wiehl; ed. e introd. Francisco Jarauta. Madrid, ed. Visor, 1989 (col. La balsa de la medusa, 24).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados con ella*. Ed. y trad. H. Cortés y A. Leyte. Introd. A. Leyte y V. Rühle. Barcelona, Anthropos, 1989.
- ----- *Introduction à la philosophie de la mythologie*. Trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946.
- ----- *Filosofía del arte*. Trad., n. y estudio preliminar de Virginia López-Domínguez. Madrid, Tecnos, 1999.
- Van der Leeuw. Gerardus. *Fenomenología de la religión*. Trad. Ernesto de la Peña; rev. Elsa Cecilia Frost. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. Luis Legaz Lacambra. Introd., rev. y corr. Francisco Gil Villegas. México, Fondo de Cultura Económica, 2016. (sec. Obras de Sociología)
- M. Zambrano. *El hombre y lo divino*. México, Fondo de Cultura Económica, 2016 (col. Breviarios).