

"Finitud y culpabilidad" de Paul Ricoeur

Segovia Machado, Norma Lucía

2015-03-12

<http://hdl.handle.net/20.500.11777/465>

<http://repositorio.iberopuebla.mx/licencia.pdf>

LÍNEAS IMAGINARIAS

FINITUD Y CULPABILIDAD DE PAUL RICOEUR¹

Norma Segovia*

La hermenéutica de Paul Ricoeur postula una teoría de la interpretación que parte de la lectura de la obra literaria por sí misma o del mundo de la cultura en sí. Para esto privilegia el acercamiento al objeto de estudio y propone un método de “explicación” y “comprensión”. En la mayoría de su obra maneja ambos conceptos dialécticamente, aunque forman un momento dialéctico mediatizado y sumamente complejo.

En *Finitud y culpabilidad*, el autor (francés, 1913, fenomenólogo y filósofo de la voluntad —entre otras cosas— de formación protestante), hace dialogar la teología con la antropología y la filosofía actuales. Continúa aquí los temas que abordó en 1950 en el estudio titulado *Du volontaire et de l'Involontaire*. En ambos textos hay un tratado fenomenológico sobre la concepción de un plan o propósito, la moción voluntaria y el consentimiento. Él mismo dice, en el “Prólogo” de *Finitud y culpabilidad*, que se mueve con dos ideas directrices a lo largo del texto: una “empírica de la voluntad”, que se funda en la convergencia de trazos concretos debidos al “carácter opaco y absurdo de la culpa”, que es “un cuerpo extraño incrustado en la eidética del hombre” y, una segunda idea, en que ese paso de la inocencia a la culpa sólo puede describirse con una “mítica concreta”.

De acuerdo con esas dos ideas directrices, Ricoeur estructura su obra en dos libros: Libro Primero: “El hombre lábil”, y libro Segundo: “La simbólica del mal”. El primero es un tratado sobre la posibilidad del ser humano al mal, su labilidad. Aquí Ricoeur se ve en la

¹ Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Buenos Aires, Aguilar, Altca, Taurus, Alfaguara, SA, 1991.

* Catedrática de tiempo completo, Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades, UIA-GC.

necesidad de investigar más profundamente sobre las estructuras de la realidad humana. Se plantea el dualismo de lo voluntario y lo involuntario, transfiriéndolo a una dialéctica mucho más abarcadora, lo finito y lo infinito, la debilidad específica humana y la labilidad esencial. De esta manera, aclarando el concepto de “labilidad”, se adentra en la “simbólica del mal”.

De las innumerables materias que Ricoeur despliega en esta obra, elijo las siguientes para lograr una mayor hondura en este comentario sobre sus tópicos fundantes: *lenguaje de la confesión, mito, símbolo, temor-dolor, amor ¿placer?, culpabilidad-mancha/libertad*.

El *lenguaje de la confesión* es un lenguaje figurado. Por esto ayuda a la comprensión de la discursividad simbólica de los mitos:

...El lenguaje de la confesión presenta una particularidad notable y es que es totalmente simbólico; al hablar de mancha, de pecado, de culpabilidad, no emplea términos directos y propios, sino indirectos y figurados. Comprender ese lenguaje de la confesión equivale a desarrollar una exégesis del símbolo, que requiere ciertas reglas para descifrar, es decir una hermenéutica (Ricoeur 14).

Se pasa de la posibilidad del mal humano a la realidad, es decir, de la labilidad a la culpa efectiva “sorprendiendo” ese “paso” en el momento en que sucede, repitiéndolo: éste es “el ‘acto de confesión’ con que lo reconoce la conciencia religiosa” (167). De esta manera esa confesión es “palabra”, el hombre se expresa a sí mismo por medio de ella. Es por esto que interesa aquí tanto esto de la “fenomenología de la confesión”. Hay que precisar que la experiencia de la confesión tiene tres características: *ceguera*: “por la confesión el hombre se hace palabra hasta en la experiencia de su absurdidad, de su sufrimiento y de su angustia” (Ricoeur 171); *equivocidad*: “el sentimiento no sólo es ciego, en virtud de su constitución emocional, sino que, además, es equívoco y está preñado de múltiples significados” (*op. cit.*), y *escándalo*:

la confesión... suscita un lenguaje... extraño... de alienación de sí mismo... constituye una experiencia acaso más sorprendente, desconcertante y escandalosa que el mismo espectáculo de la naturaleza: es quizás el más rico manantial del pensar interrogativo (171-172).

Es el tono con que el ser humano va confesándose a sí mismo el aprendizaje del ser, que tanto es placentero como doloroso: de manera angustiosa, ciega, con múltiples significados e interrogándose constantemente, sorprendiéndose a cada paso de lo que va descubriendo.

Para Ricoeur, el *mito* es “un relato referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos... destinado... a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo” (Ricoeur 169). El mito se halla por debajo de la especulación, de la gnosis y de la antignosis. Es por esto que el mito no es una falsa explicación dada por imágenes y fábulas. De esta manera el mito no tiene ni valor explicativo ni etiológico en la cultura, sino que tiene función simbólica. Es decir, un valor de exploración y de comprensión: tiene el poder de manifestar y descubrir el lazo que une al ser humano con lo sagrado. En el intento por ir al fondo de los mitos —expresa Ricoeur— no se llega a lo inefable, sino a un nuevo lenguaje, se desemboca otra vez en la palabra: en un lenguaje simbólico, aunque sea primitivo y lo menos mítico posible.

Es necesario, al hablar del *símbolo*, determinar sus zonas de emergencia: lo *cósmico* o *sagrado*, en las hierofanías de todas las culturas; lo *onírico*, en el mundo de los sueños y, finalmente, la *creación poética*.

El *dolor* y el *temor*, aunque no son lo mismo en el desarrollo humano, se dan paralelamente. Ricoeur habla sobre el dolor ante el pecado y el temor a pecar y la posibilidad de librarse de ellos y vivir la liberación, a partir de su sublimación en el amor. Para Ricoeur, sólo se llega a la libertad tomando la responsabilidad de la propia tendencia a la culpabilidad y la capacidad del ser humano a decidir si la asume y, arrepintiéndose, toma el camino de la propia reconstrucción. Para esto es necesario profundizar en lo que Ricoeur expresa sobre el *simbolismo de la mancha*.

El “tabú de lo sagrado” ha permeado la cultura contemporánea desde la herencia hebrea: nadie puede ver cara a cara a Dios sin morir. Y así pasa con un sinnúmero de “cosas sagradas” que dicha mentalidad cataloga como tales, a pesar de que Ricoeur dice que “son frases trasnochadas” estas representaciones arcaicas del mal. En lo más recóndito del ser individual y social, el “respeto por lo sagrado”

encubre un terror a tocarlo, verlo o hablar de él, llámese “esto sagrado” los elementos que se usan en los rituales de las diferentes religiones o las personas que los llevan a cabo, o algo o alguien que tenga contacto con estos ritos de purificación siempre actuales, precisamente por la necesidad de “lavar la impureza”, “un algo que infecta, que contagia” (Ricoeur 197).

Ricoeur mismo plantea que estos dos rasgos arcaicos de la mancha, *lo infeccioso y contagioso de ella y el terror a desencadenar la venganza de Dios*, van tomando diferentes manifestaciones a lo largo de la historia de la humanidad. En los griegos el fenómeno de la catarsis, estimulado por las manifestaciones literarias, sirve en cierta forma de rito purificadorio. Con el transcurrir del tiempo este ritual se transforma, trastoca o revierte en una “transposición filosófica”, lo que asegura su supervivencia a través de los siglos. Lo interesante es ver el rejuego de este proceso que transforma este “rito de purificación” en “purificación filosófica”. Para ello es necesario tener en cuenta los dos vertientes fundantes de la cultura occidental: la hebrea y la griega. Es por eso que esta plenitud no puede dejar de analogarse con una experiencia panteísta inefable.

Aquí es necesario destacar el papel de la palabra y del símbolo para reconocer la mancha. Para comunicarla hay que hablarla, contarla, decirla: “su angustia se comunica por la palabra” (Ricoeur 199). Para purificarla con el ritual, no sólo se ejecutan acciones, hay palabras que acompañan éstas. Por todo esto Ricoeur expresa lo siguiente:

La mancha, en su papel de “objeto” de esa limpieza ritual, se convierte automáticamente en “símbolo” del mal: la mácula es a la mancha lo que la ilustración es al lavatorio; la mácula no es una mancha, sino “como una mancha”, es decir, una mancha simbólica. De esta manera, el simbolismo de los ritos purificadorios es el que revela prácticamente el simbolismo implícito contenido en la representación de la infección... la oposición entre lo puro y lo impuro está dicha, expresada... Una mancha es una mancha porque está ahí, muda; lo impuro se enseña mediante la palabra institucional del tabú (199).

Lo impuro es muy difícil de evaluar, fuera de la impureza de la sexualidad. El homicida es tal si aparece de esa manera ante los otros que lo juzgan como tal. Para esto es necesario que haya una ley que

diga —otra vez la palabra—, que *testifique*, que *afirme* que el asesino es un hombre manchado ante los ojos de los otros hombres. Hay una ley escrita o dicha que prohíbe asesinar y que, de acuerdo con ella, se juzga al asesino. Igualmente, para *purificar lo impuro* hay que hacer un rito que *diga* lo que hay que hacer para purificarlo. La palabra legisla y define lo impuro, les da un carácter simbólico al gesto y al rito, ya que

incluso lo puro y lo impuro se forjan en el plano de la representación de un “lenguaje simbólico” capaz de transmitir la emoción de lo sagrado[...] la formación de un vocabulario de lo puro y de lo impuro, en el que se explotan todos los recursos del simbolismo de la mancha, viene a constituir la primera base lingüística y semántica del “sentimiento de culpabilidad” y, ante todo, de la “confesión de los pecados” (Ricoeur 200).

Occidente le debe a Grecia esta formación del lenguaje de lo puro y lo impuro. Parte de la experiencia “imaginaria”, fantástica, una creación cultural tardía, que reinterpreta el pasado fabuloso y da al hombre helénico una “memoria ética”. Hay testimonios de prácticas catárticas purificadoras de la impureza; también de expiaciones y distinciones entre criminales “voluntarios” e “involuntarios”. Por ejemplo, Edipo y Orestes aparecen en la tragedia como víctimas de la impureza. El drama es el género por excelencia que da una mayor contribución a este lenguaje simbólico de la impureza.

Al fijarse en la etimología y la semántica, se encuentra equivocidad en la evolución de la palabra *kazarós-kázarsis*. Este desarrollo lingüístico del campo semántico va señalando el cambio de sentido sucesivo, que va del sentido literal al figurado. De lo físico a lo ético. Con la mutación del significado se llega a la expresión “de la purificación esencial, de la sabiduría, de la filosofía” (Ricoeur 201). Es el equívoco tanto de la *mancha* como de la *pureza*. En primer término, expresa la exclusión de lo impuro como no-mezcla, no-suciedad, no-confusión, no-oscuridad. Luego es limpieza física o evacuación, purga, expulsión de humores. Aquí la traslación de sentido, el símbolo, da como resultante la purificación ritual, accediendo a la pureza moral. En la evolución y “ascenso” del significado se llega a la limpidez intelectual, claridad de estilo, pulcritud y nitidez del orden,

no ambigüedad de los oráculos hasta llegar a la tersura e integridad moral. De esta manera es como se constituye el simbolismo del lenguaje de la mancha.

Entre los griegos no se encuentra en Homero la cultura de la vergüenza o remordimiento y culpa o delito. Dodds, citado por Ricoeur (201), la llama "*the shame-culture to guilt-culture*" (la cultura de la vergüenza, el remordimiento, a la cultura del delito, la culpa). Hay un silencio en los preclásicos sobre todo esto. Es más, los héroes "deben" matar para defender a su patria. Sin embargo, no interesa la creencia sobre la impureza o no, sino la cultura literaria que surge en la Grecia clásica, S. VI A.C., sobre la impureza: su expresión, tanto dramática como poética, que genera el lenguaje simbólico de la mancha. Esta expresión literaria constituye una fuente no filosófica de la filosofía griega, que se fue haciendo al contacto con los mitos. Es cierto que la filosofía los acepta unas veces y otras los rechaza, pero es indudable que, a través de ellos, (cfr. Graves 29-40)², especialmente el de la creación y el órfico, se da la conexión de culpabilidad-pecado-mancha o impureza-purificación-filosofía, tema de indudable potencial espiritual: "Dada su conexión con la filosofía, esta temática no puede considerarse como una simple supervivencia, como una especie de fósil, sino como una matriz preñada de significado" (Ricoeur 202).

En este análisis de definiciones y explicaciones de la mancha, la impureza, la culpabilidad, se deja de lado lo sociológico y familiar. Para atender la cuestión lingüística específicamente es necesario ver dos elementos más en que la palabra tiene su injerencia, lo jurídico y lo religioso, como generadora del lenguaje simbólico de la mancha. Hay "interdictos" que excluyen al "manchado" de los lugares sagrados. Hay otras "prohibiciones" más graves: el destierro, la muerte. Se excluye al "manchado" con su "mancha". Aquí, lo jurídico. Desde lo religioso, se le considera "impuro". Sin embargo, hay algunas interdicciones en la Grecia clásica dignas de mencionar, que manifiestan referentes a las palabras definidoras y al ambiente humano en que se desarrolla la vida: el exiliado está fuera de contacto con lo suyo, con la patria ateniense. Además, en la frontera de la patria, donde ésta

² Graves, Robert. *Los mitos griegos*, 2da. reimp., 2 vols., México, Alianza Editorial, 1987.

acaba, termina su mancha. “Matar a un asesino en territorio perteneciente a la patria ateniense equivale a purificar su suelo sagrado; matarlo fuera de ese territorio es asesinar a un ateniense” (Ricoeur 203). Éste es alguno de los interdictos a los que hace referencia el texto. Más adelante, Ricoeur afirma: “Vemos, pues, que la mancha se convierte en impureza siempre bajo la mirada de otro, que da vergüenza, y bajo la palabra, que expresa lo puro y lo impuro” (204). Sin embargo, toda la reflexión de Paul Ricoeur sobre las características del proceso de liberación de la culpa y el temor por la sublimación en el amor puede analogarse con el camino de aprendizaje por ser, por existir, por permitirse sentir el placer de vivir.

A lo largo de su reflexión en este tema del *temor*, Ricoeur llega a la conclusión de que, en el horizonte final de todo ser humano que teme el castigo por su culpa, está presente la esperanza del perdón de Dios, de un Dios amante, cariñoso, comprensivo, no el justiciero, castigador, que se cobra impunemente la falta, el pecado. Sin embargo, para llegar a o vislumbrar más o menos cercanamente ese horizonte de amor y perdón, que es la *sublimación del temor*, hay un proceso largo de ajustes y desajustes en el manejo del miedo, del temor.

El temor es la contrapartida subjetiva y afectiva de ese concepto de lo puro y lo impuro, ya que, en el miedo, como en la mancha, hay una serie de transposiciones emocionales, precisamente también por su estructura simbólica. La “vivencia” del miedo hace que no quede eliminado, sino que evolucione y cambie de sentido, desarrolle otro significado, en lo que va penetrando al ámbito del pecado. De acuerdo con esto, de la misma manera que la impureza no es una mancha material, que “se vea”, el miedo a lo impuro no es un miedo físico, de sufrimiento del cuerpo o temor a la muerte. No, es algo peor que esto. Es un miedo, una amenaza de tipo existencial, como de pérdida del “propio núcleo personal” (Ricoeur 204). ¿Qué significa esto? En términos heideggerianos es “la merma del ser”, la pérdida del sentido de la propia existencia, algo así como un desgarramiento interior, un arrancar de cuajo el centro de uno mismo, el núcleo de la propia vida; eso que hace que uno funcione sin soportes, ni “bastones alternativos” que sólo quitan libertad y generan diferentes grados y tipos de dependencia. Es como si el temor hiciera jirones lo que hace a *uno ser eso que uno es* y no otra cosa, ni otro *alguien*.

Antes de pasar al proceso que va desde que se siente el miedo a lo impuro y, por él, llegar a la sublimación del temor en el amor y el perdón, repasando los estadios o pasos de ese camino, es necesario destacar el poder de la palabra, de la comunicación, del alcance ético que ésta tiene en la toma de conciencia del temor a la mancha. La palabra define lo que es puro o impuro. Además cataliza esa toma de conciencia del yo manchado. Aquí se dan dos vertientes de dicha penetración lingüística: como prohibición y como confesión. La conciencia que se agobia por el entredicho y por el pavor ético al entredicho necesita abrirse. Es una apertura a sí misma —en la toma de conciencia, en el cuestionarse sobre sus faltas y sobre los sufrimientos (enfermedades, dolores, contratiempos, fracasos) que acarrearán esas faltas; sobre sus acciones y sobre la valoración de éstas— y es una apertura a los otros —o a un “otro”— en la comunicación de su impureza: en la confesión, como sacramento, en el diván del terapeuta, en confidencia con el amigo, frente al muro de las lamentaciones o como rito mágico, conjuro o procedimiento eliminatorio, catártico: en una palabra, como desahogo que se da en el acto de decir, de hablar, de confiar o comunicar oral o por escrito en alguien o en sí mismo. A veces se piensa que dicha confesión no tiene casi valor por el solo hecho de “decir” un sentido comprendido y aceptado de la falta, sino por “un poder, una eficacia comparable al acto de lustrarse, de escupir, de enterrar, de desterrar” (Ricoeur 205). Sin embargo, esta “purificación” no tendría lugar si no fuera por el efecto de la palabra, del decir, ya que este “decir” puntualiza y prolonga el simbolismo de estos ritos. Se suma a lo ritual, al hecho de la expresión y la expulsión verbal del mal, otro mecanismo: el de la autoapropiación de la mancha, de la culpa y también del temor; es decir, de la aclaración de los resortes internos del propio miedo ante lo impuro, ante el propio pecado. “Por el mero hecho de expresarse el temor, deja de ser grito para convertirse en confesión” (Ricoeur 205).

Respecto al proceso en que se llega a sublimar el temor, Ricoeur destaca tres estadios o “grados sucesivos, como tres referencias intencionales escalonadas en profundidad” (Ricoeur 205). Éstos son, en primer término, el temor de la venganza, como exigencia de una punición: un castigo aparentemente justo plantea la *ley de retribución*; en segundo lugar, habiendo conseguido retribuir la ofensa, se resta-

blece la integridad, *el orden*; el tercer momento es el de *la esperanza* en la sublimación del temor en amor y perdón, lo que lleva a la abo- lición del miedo. Resumiendo, el proceso, en palabras de Ricoeur, es de esta manera:

Si suponemos que la “*exigencia*” de un castigo justo incluye la “*espe- ra*” de una sanción que tenga sentido con relación al “*orden*”, entonces esa espera incluye la “*esperanza*” de que llegue a desaparecer de la vida de la conciencia el temor, al término de su “*sublimación*” (*op. cit.* 207).

Analizando los tres estadios, *la retribución, el orden y la sublima- ción*, se ve que el proceso que sigue la conciencia de la culpa, el sen- tido de la mancha, del pecado y el temor que genera éste, ni es sencillo ni tan esquemático, sin perder de vista el valor del simbolis- mo de la palabra en uno y otro. El temor de la venganza ante la culpa no es un terror pasivo, inactivo, sino que genera la exigencia de un castigo justo: se expresa en la ley de la sanción y de la retribución. Pareciera esto una fatalidad, un sino, un destino: la explosión de la cólera ante la violación de la ley. Hay una connotación de justicia retribuida con equidad: el hombre que peca, que infringe la ley, ha de ser castigado. “Ese deber ser, que se trasluce a través del ‘temblor y temor’, es el principio de todas nuestras lucubraciones sobre el cas- tigo” (Ricoeur 205). Aquí el autor tiene una reflexión sobre la etiolo- gía de este castigo justo que explica, en la historia de las mentalidades sobre las leyes de sanción y retribución, cómo se confundió aquél —la exigencia del “castigo justo”— con la explicación del sufrimien- to presente en la vida humana como castigo del pecado. Al llegar a la crisis de la conciencia religiosa se acaba esta explicación del sufrimien- to como sanción de la culpa. Es cuando se busca otras retribucio- nes ante la culpa. La ley de retribución se vislumbra, en un horizonte religioso, como juicio final, al final de la historia; el sacrificio de una víctima, hecho ofertorio por los pecados de la humanidad; la redac- ción de un “código penal” por una sociedad necesitada de retribución ante un delito. Otra manifestación de esta exigencia de retribución es la contricción por los pecados, “una tribulación totalmente interior aceptada como penitencia”. (Ricoeur 206). Sin embargo, todas estas variantes de la ley de retribución no son lo nuclear ante la angustia, la pena, la aflicción por la culpa. El castigo duele, conflictúa, aflige,

genera tristeza. “Al exigir que los sufrimientos del hombre sean justos, esperamos que esa tristeza tenga su medida y su finalidad” (Ricoeur 206). Esta idea de la exigencia de la venganza que retribuye la culpa y que genera el temor a dicha venganza y la tristeza y angustia ante el sufrimiento, axiológicamente, desembocan en el restablecimiento del *orden*.

En todas las culturas hay una veneración rayana en tabú por la afirmación soberana de establecer el orden primigenio, la integridad originaria, ontogenética. Al sentir miedo por el castigo vengador subyace una admiración profunda, una reverencia por dicho orden. Esto es lo que anticipa el terror de la conciencia de la culpa. La felicidad se restablece por medio del castigo vengador que restaura el orden. Este miedo arcaico exige una pena proporcionada con una finalidad: “El castigo dejaría de ser la muerte del hombre en presencia de lo sagrado, para convertirse *en penitencia* con miras a restablecer el orden y *en tristeza* con miras a lograr la felicidad” (Ricoeur 207). De lo que se trata en la venganza es de la *expiación*; en la acción negativa de borrar la mancha, de restablecer *el orden*.

Ricoeur recurre a Spinoza y su eliminación de los sentimientos negativos del miedo y la tristeza proponiendo un plan de vida basado en la razón, formulado hace dos mil años por Jesucristo en su Evangelio de una manera más radical: “El amor perfecto elimina el temor”. Según Ricoeur, esta abolición del temor por el amor es el último estadio del horizonte ético en que se sublima el miedo. En la tradición judía, las sucesivas alianzas de Dios con el pueblo elegido y sus símbolos —el arco iris, la circuncisión y la Tablas— tienen este registro afectivo de suprimir el temor, la abolición del miedo sublimándolo en perdón y amor.

Viéndolo en la vida práctica, como una educación sin temor, sin miedo, es poco posible su abolición inmediata. Siempre en la familia, la Iglesia, el Estado, la sociedad, hay una mediación de temor, prohibición, obediencia a la ley y sanción en caso contrario. Cívicamente se impone el respeto a la ley con amenazas e interdicciones. Ricoeur señala que esta eliminación del temor es una utopía a nivel escatológico, como horizonte o meta lejana de alcanzar. Una esperanza es desterrar el temor tratando de transformarlo en amor. Y, como en el camino andamos, el miedo más torturante es el de no amar y no ser

amado. Sólo se elimina la timidez, la inmadurez, al decidir libremente elegir el camino de la propia búsqueda: transformar el temor en amor y considerar el amor como don, como entrega plena, sin cortapisas. Ricoeur señala:

Sólo el amor perfecto elimina el temor. Éste es el porvenir que espera al temor, a ese miedo arcaico, que presiente la venganza de la interdicción... ese porvenir le pertenece por derecho propio... jamás en la historia de las conciencias podrá ser abolido ese miedo “primitivo” a la impureza como un simple “momento” suyo, sino que reaparecerá en otras formas del mismo sentimiento en nuevas formas que habrán empezado por negarlo... el “núcleo” que permanece inmutable por las transformaciones que pasa la simbolización de la impureza es el “sentido” manifestado en el proceso mismo de la conciencia (208-209).

Sócrates dice en *Cratilo* que Apolo “lava” y “dice la verdad”. Entonces, la sinceridad, la honestidad en el decir puede ser la “purificación simbólica, todo mal es simbólicamente una mancha: la mancha es el ‘esquema’ primordial del mal” (209).

Dentro del segundo libro de *Finitud y culpabilidad* me interesa destacar los capítulos de la segunda parte, referidos al *mito*, *mythos*. Ricoeur opina que *el mito* es un *símbolo desarrollado en forma de relato* y no como se cree, en el nivel del sentido común, que es una explicación falsa de algo expresado en forma de fábulas. Indagar sobre el mito es importante precisamente por su “función simbólica”, al descubrir las vinculaciones entre la humanidad y el ámbito de lo sagrado. Se necesita comprender el mito en cuanto tal, no como *gnosis*. De esta forma, la añadidura que hace el mito —tiempo, espacio, personajes, situaciones, incidentes— hace comprensible la función que revela los símbolos primarios elaborados con anterioridad.

El mito tiene una triple función simbólica:

1) Engloba a la humanidad entera en una historia ejemplar, presentando al hombre como un “universal concreto”, un arquetipo —héroe, titán, semidiós— a través del cual se elevan las vivencias particulares al plano de las estructuras existenciales del “hombre ejemplar”.

2) La universalidad del ser humano que se expresa en el mito se concreta por el movimiento que le da la narración a lo que experimenta dicho hombre; también el mito le proporciona a esa experiencia tal

tensión que hace que no se dé en un tiempo y un espacio determinados, sino que se universalice para todo tiempo y lugar:

Ya no se reduce la experiencia a una vivencia presente. Ese presente sólo representaba un corte instantáneo en un proceso prolongado entre un origen y un desenlace, entre un “Génesis” y un “Apocalipsis”. Así, gracias al mito, vemos la experiencia humana cruzada por la historia esencial de la perdición y de la salvación del hombre (Ricoeur 316).

3) En todo esto lo fundamental es que el mito quiere descifrar la existencia humana, la incoherencia entre el estado de inocencia, la realidad fundamental y el hombre manchado, pecador y culpable, la condición real del ser humano. El mito trata de explicar dicho brinco, estableciendo un puente mediante una narración que pretende señalar la relación entre el ser esencial del hombre y el ser histórico, es decir, consigue señalar su carácter ontológico.

Por último, en esta revisión del mito en Ricoeur hay que explicitar las dos características del mito según la propuesta ricoeuriana: 1) El mito se traduce en palabras. 2) En el mito, el símbolo toma forma de cuento. “Mediante su triple función de universalidad concreta, de orientación temporal y de exploración ontológica, el mito posee una forma peculiar de revelar las cosas, totalmente irreductible a todo intento de traducir a lenguaje corriente un texto cifrado” (Ricoeur 317). Para ello hay que prescindir de “las pretensiones etiológicas del mito”, “de la función explicativa de la gnosis”, y centrarse en la función descubridora y reveladora del mito. La forma del relato mítico es esencial y primitiva:

El mito ejerce su función simbólica mediante el instrumento específico del relato, puesto que lo que quiere decirnos es ya un drama en sí mismo. Ese drama original es el que abre y revela el sentido recóndito de la experiencia humana: al hacerlo, el mito que nos lo cuenta asume la función irremplazable del cuento, del relato (Ricoeur 323).

Para concluir el comentario sobre esta obra fundamental de uno de los pensadores más importantes de este fin de siglo, recorro las ideas que desarrolla en la “Conclusión”, a la que Ricoeur tituló, muy sugerentemente, “El símbolo da qué pensar”, pero después de preguntar-

se: “*Y ahora ¿qué sigue?*” (*op. cit.* 489), de haber hecho una descripción abstracta de la labilidad y habiendo reproducido la conciencia religiosa de la culpa. De esta manera el autor plantea un tercer acceso, puesto que no se puede poner al lado del simbolismo del lenguaje de la confesión, el del raciocinio y de la reflexión filosófica sin plantear una ruptura. Este tercer acceso sería una “interpretación creadora de sentido, que se mantenga fiel, al mismo tiempo, al impulso y a la *donación* del sentido del símbolo, y al juramento de comprender, prestado por la filosofía” (Ricoeur 490). Por esto, la tarea del filósofo-teólogo-hermeneuta-literato es un reto a compaginar la inmediatez del símbolo con la mediación del pensamiento, dejando a éste, al mismo tiempo, sujeto y suelto, forzado y libre. Aquí es necesaria una última cita de Ricoeur para dar por finalizado este comentario a uno de los libros fundamentales del pensamiento contemporáneo, infaltable en la biblioteca de cualquier teórico que se precie de tal:

El símbolo nos habla como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere. Ese supuesto, la misión del filósofo que investiga a la luz del símbolo, consiste en romper el recinto cerrado y encantado de la conciencia del yo y en romper el monopolio de la reflexión. El símbolo nos hace pensar que el *Cogito* está en el interior del ser, y no al revés. De esta manera, esa nueva ingenuidad equivaldría a una nueva revolución copernicana [...] Todos los símbolos de la culpabilidad —desviación, extravío, cautividad— y todos los mitos —caos, ceguera, mezcla, caída— cuentan la situación del ser del hombre en el ser del mundo. Entonces la tarea del pensador consiste en elaborar, partiendo de los símbolos, conceptos existenciales, es decir, no ya sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en cuanto que la existencia es el ser del hombre (498).

A partir de este momento, de la elaboración de estructuras existenciales, es cuando la tarea será articular “el cuasi ser y la cuasi nada del mal humano” para adentrarse en lo que permanece del hombre, el ser, y lo que acaba, su finitud, la nada. Para la elaboración empírica de lo que Ricoeur llama “siervo albedrío”, la voluntad esclava, es necesaria una “deducción trascendental” que se incluirá en una “ontología de la finitud y del mal que eleve los símbolos a la categoría de conceptos existenciales” (498). En este sentido, Ricoeur mismo se autoubica

“en una trayectoria esencialmente anselmiana”, pues es una propuesta empeñada en el polo opuesto a una ápológica que guía “la reflexión desde el saber a la fe, sin solución de continuidad” (p. 498).