



UNA CLAVE ANTROPOLOGICA DEL MITO

(SOBRE «FINITUD Y CULPABILIDAD» (1) DE P. RICOEUR)

JUAN CRUZ CRUZ

I. CONTENIDO Y REALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

La *mediación*, aplicada a la realidad humana, puede ser entendida o bien en un sentido estratificacional-*externo* o bien en un sentido estratificacional-*interno*. En el primer sentido, “decir que el hombre está situado *entre* el ser y la nada equivale a tratar la realidad humana como una zona, como un lugar ontológico, como un sitio colocado *entre* otros sitios”. Este modo de enfocar la realidad humana es engañoso, pues “incita a tratar al hombre como un objeto cuyo sitio quedaría fijado con relación a otras coordenadas o realidades más o menos complejas, más o menos inteligentes, más o menos independientes que él”. Los autores medievales consideraban a la inteligencia humana como algo intermedio entre el entendimiento angélico (por ello cuasi-intuitiva) y las realidades espaciotemporales (y por ello, cuasi-temporal, es decir, discursiva). Pero el enfoque de la Antropología es más radical: “El hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia, sino que es intermediario en sí mismo, entre su yo y su yo. Es intermediario porque es mixto, y es mixto porque realiza mediaciones. Su característica ontológica como ser-intermediario consiste

(1) *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969, 718 págs. En esta nota estudiamos sobre todo los aspectos filosóficos del libro de P. Ricoeur, teniendo presentes, al mismo tiempo, las importantes implicaciones dialógicas que ofrece su pensamiento a la teología sistemática y, en concreto, a la teología fundamental. No tratamos aquí, sin embargo, de las derivaciones de su sistema en orden a la hermenéutica bíblica. Sobre estos aspectos puede verse la recensión de J. M. Casciaro al libro de P. BARTHEL, *Interprétation du langage mytique et Théologie Biblique*, Scripta Theologica, I (1969) 554-558.

precisamente en que su acto de existir es por identidad el acto de realizar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí" (31). "Hay que hablar de la infinitud del hombre tanto como de su finitud" (33).

Tanto el "Eros" platónico, como la "imaginación trascendental" kantiana reflejan al hombre, precisamente por su carácter mediador. "Eros lleva en su naturaleza esa cicatriz original que es la marca de su madre Penia. He ahí, pues, el principio de opacidad; para explicar la aspiración al ser hace falta un substrato de indigencia, de pobreza óptica. Y así, Eros, el alma filosófica, es el ser híbrido por excelencia, cruce del Rico con la Pobreza" (41). Para Kant, "el entendimiento sin intuición está hueco, la intuición sin concepto, ciega. La síntesis de ambos es la luz de la imaginación: el híbrido platónico anuncia la imaginación trascendental, en el sentido de que abarca toda generación en cuanto al cuerpo y en cuanto al espíritu" (41). Ricoeur emprende la tarea, a lo largo de su libro, de hacernos ver esa mediación entre finito e infinito que es el hombre en su estructura y en su función.

Para Ricoeur, la Antropología filosófica avanza gradualmente desde la conciencia en general a la conciencia de sí y al sentimiento, de lo teórico a lo práctico y afectivo, progresando hacia un punto a la vez más íntimo y más frágil. A nuestro juicio, Ricoeur intenta hacer de la Antropología una progresión de lo más general a lo más particular (o, lo que es lo mismo en Ricoeur: de lo más pobre a lo más rico), atravesando las *Críticas* kantianas por el mismo orden de su aparición: del *logos* (*Crítica de la razón pura*) a la *praxis* (*Crítica de la razón práctica*) y al sentimiento o *pathos* (*Crítica del juicio*).

1) *Momento teórico* (del *logos*). El momento de fragilidad de la conciencia en general es la imaginación trascendental, a la vez intelectual y sensible. La imaginación trascendental es un punto ciego de conocimiento, pero se desborda intencionalmente en su enfrentamiento con la cosa: la síntesis de la palabra y de la apariencia se realiza en la cosa misma, más bien, en la objetividad de la cosa. La finitud del hombre consiste en recibir sus objetos; pero, "en el sentido de que pertenece a la *esencia* de la percepción el ser inadecuada; a la *esencia* de esta inadecuación, el remitirnos al carácter unilateral de la cosa, remitirnos a la otroidad de las posiciones iniciales del cuerpo *desde donde* se nos muestra la cosa" (57). La finitud originaria consiste en "la *perspectiva* o *punto de vista*; afecta a nuestra relación primaria con el mundo, consistente en 'recibir' sus objetos, y no en crearlos; no es exactamente sinónima de la 'receptividad' misma, que consiste en nuestra abertura al mundo, sino que es más bien un principio de estrechez, una especie de cierre en la abertura, si se me permite la expresión" (58). Ahora bien, si toda percepción es perspectivista, ¿cómo puedo yo conocer una perspectiva en el acto mismo de percibir, si no escapo en cierto modo a mi perspectiva? O sea, toda descripción de la finitud queda

desgajada e incompleta, si deja de explicar la transgresión que hace posible el mismo razonamiento sobre la finitud. Esta transgresión o desbordamiento inicial representa la intención de significar. La transgresión del punto de vista es la palabra, el *verbo*, en cuanto capacidad de decir, de expresar precisamente el punto de vista. La intención de verdad —interpretada en términos husserlianos y hegelianos— constituye el momento de infinitud del hombre. El verbo significa primeramente como “nombre”, pero se funda sobre la intención primaria de *significar*. “Pero, además, gracias al doble aspecto de la sobresignificación (es decir, la referencia al tiempo presente y la relación predicativa referida al sujeto del verbo), éste enlaza doblemente la afirmación humana con la intención de verdad. En efecto, la referencia al tiempo presente viene significada por el verbo en cuanto que es declaración del ser, y la referencia al sujeto viene indicada por el carácter de relación del verbo; así abarca éste las dos dimensiones de la verdad, la existencial y la relacional” (75).

La *imaginación transcendental* opera la síntesis, la mediación, la *objetividad*: “la objetividad designa precisamente esa misma constitución sintética en su calidad de unión entre el sentido y la presencia. A esta constitución sintética deben conformarse todas las cosas para ser objetos” (79). Pero la imaginación pura no tiene un *para-sí*: toda ella se invierte íntegramente en hacer que haya objetividad; el esquematismo de la imaginación es un arte oculto en las profundidades del alma.

Así, pues, parece ser que Ricoeur acepta en su Antropología la interpretación que Heidegger hace de Kant en su obra *Kant und das Problem der Metaphysik*, según la cual queda suprimida en cierto modo la distinción entre sensibilidad y entendimiento, reduciéndose la espontaneidad del entendimiento a la actividad temporalizadora del hombre, al tiempo (o sea, refiriendo *originariamente* las categorías del entendimiento a la actividad de la sensibilidad). Ahora bien, ¿qué Antropología obtendríamos si aceptáramos la interpretación que H. Cohen hace de Kant, en su obra *Kants Theorie der Erfahrung*, según la cual se suprime la distinción en beneficio del entendimiento, reduciendo espacio y tiempo a categorías? Muy posiblemente, en este caso, la Antropología lograda llevaría el título de *Infinitud e inocencia*. Merecería la pena ensayar esta posibilidad.

2) *Momento práctico* (de la *praxis*). El segundo momento de fragilidad es el del *respeto*; corresponde a la proyección de sí de la persona; pero la constitución del respeto se desborda intencionalmente en la representación de la persona, que es todavía una especie de síntesis objetiva u objetal.

Si en el punto anterior la abertura indica que por sí mi punto de vista ha quedado desbordado, que yo no estoy encerrado en cada silueta, sino que tengo acceso a un espacio de decibilidad, también indica la “mezcla” de afección sensible y de determinación intelectual.

tual. El puesto que el hombre tiene de intermediario “es primero su función mediadora entre lo infinito y lo finito de las cosas. De esta manera lo transcendental constituye la condición de toda transposición del mito de la ‘mezcla’ y de la retórica de la ‘miseria’ al lenguaje filosófico” (88).

El primer movimiento de una Antropología filosófica debe ser transcendental-formal —según Ricoeur—: la conciencia se vuelca en establecer la unidad de la presencia y del sentido “en” el objeto. Pero “la conciencia” no constituye aún la unidad de una persona en sí y para sí. El yo del “yo pienso” no es más que la forma de un mundo para cualquiera y para todos: es conciencia en general, o sea, proyección pura del objeto.

Pero esta reflexión transcendental —cuyo modelo lo ve Ricoeur en la *Crítica de la razón pura*— es el primer momento de una filosofía de la desproporción. El segundo momento es más rico, más sustancioso, a saber: la comprensión patética a través del mito y de la retórica.

Así, pues, en un amplio sentido, Ricoeur da por válidas las conclusiones de la primera *Crítica* de Kant; de esta suerte, el paso más importante de una Antropología de la desproporción va de lo teórico a lo práctico (como en Kant). “Esta nueva fase de la reflexión responde a una preocupación de totalidad que no se satisface con una reflexión meramente transcendental. Esa totalidad de la realidad humana se presentía de alguna manera en la visión global de los mitos sobre la ‘mezcla’ y en la retórica de la ‘miseria’” (89). No es el fracaso de la razón pura, sino su mismo estatuto, el que obliga a Ricoeur a analizar las determinaciones específicas del “yo quiero”: yo deseo, yo puedo, etc. El esquema abstracto del “yo pienso” pide ser llenado con el calor del “yo quiero”.

Finitud y culpabilidad puede ser visto como un magnífico intento de coordinar la razón práctica a la razón pura. Pero, en cualquier caso, la praxis (esa totalidad que vivimos y constituímos) se convierte en problema para una filosofía que se ha divorciado de ella. El dualismo kantiano de las “dos” razones es el contrapunto de la obra de Ricoeur.

Si la reflexión transcendental se aplica a la temática de la desproporción a base de las nociones de *perspectiva*, de *sentido* y de *síntesis*, esta tríada es para Ricoeur la célula melódica que inspira todo su libro: “Todos los aspectos de finitud ‘práctica’ que pueden comprenderse partiendo de la noción transcendental de perspectiva pueden resumirse en la noción del *carácter*. Todos los aspectos de infinitud ‘práctica’ que pueden comprenderse partiendo de la noción transcendental de sentido, pueden resumirse en la noción de *felicidad*. La mediación ‘práctica’ que prolonga la de la imaginación transcendental proyectada en el objeto es la constitución de la persona en el *respeto*” (93). El hilo que guía a Ricoeur no es la “cosa” de la *Crítica de la razón pura*, sino la “persona” de la *Crítica de la razón práctica*.



El *carácter* es la abertura finita de mi existencia tomada en bloque; la finitud del carácter es la abertura limitada de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto: el carácter es el estrechamiento de mi acceso a los valores. El término *felicidad* no apunta a una forma particular de transcendencia, sino al panorama integral de todos los aspectos de transcendencia: la felicidad es el horizonte de todos los aspectos y de todos los efectos. Es el término final de la obra del hombre. La felicidad no es aquí considerada como el contento duradero de la vida, sino como totalidad de realización, referida al proyecto existencial del hombre.

La síntesis de felicidad y carácter es la *persona*. Con la persona tenemos una síntesis proyectada, síntesis que se capta a sí misma en la representación de una tarea. No existe experiencia de la persona en sí y para sí. La proyección de la persona es la humanidad. Si la forma de la objetividad no es más que la espera de una realidad capaz a la vez de manifestármese afectándome en mi receptividad y de ser traducida y precisada en una palabra articulada, de parecido modo, en la forma de la persona hay una síntesis de una finalidad (un término al que se subordinan todos los medios, un fin en sí mismo) con una existencia (tangible, comprobable). “Lo mismo que la imaginación transcendental era el tercer término, el cual era homogéneo simultáneamente a la sensibilidad y al entendimiento, así también el *respeto* es un ‘intermediario’ paradójico, el cual pertenece a la vez a la sensibilidad —es decir, aquí a la potencia obligante, que procede de la razón práctica—. La imaginación era la condición de la síntesis en el objeto, el respeto es la condición de la síntesis en la persona” (126).

3) *Momento afectivo* (del *pathos*). El corazón, o el sentimiento, constituye el momento frágil por excelencia: “El corazón inquieto; en él se encarnarían profundamente todas las desproporciones que culminaron, como vimos, en el desnivel entre la dicha y el carácter” (137). ¿Entramos ahora en el área de la *Crítica del juicio*?

En la consideración de la persona, la idea de humanidad es capaz de conducirnos desde el plano transcendental hasta el nivel práctico, pero no sabe decirnos que esa humanidad del pensar *somos* nosotros. Es el amor, el sentimiento, el que nos descubre este punto de mira, como felicidad anticipada en una conciencia de dirección y de pertenencia. El sentimiento me asegura, gracias a su polo de infinitud, que yo puedo continuar mi existencia en la abertura del pensar y del obrar (215).

Lo que en el primer momento *formal* se perdió (la riqueza y la profundidad) es preciso recuperarlo ahora. Lo patético no es extraño al mundo de la palabra, pues hasta tiene su lenguaje apropiado: el mito y la retórica. El *pathos* se expresa en *mythos* (palabra) y tiene que ser incorporado al mundo del razonamiento. Este *mythos* habla de la “miseria” del ser “intermediario”; este tema no queda agotado con la reflexión transcendental (objetiva), ni con la reflexión práctica o persona (cuasi-objetiva); hace falta una re-

flexión sobre el sentimiento que exprese la fragilidad constitutiva del ser intermediario. *Finitud y culpabilidad* quiere aportar esta última reflexión, pero consciente de que “la piedra de toque de una filosofía del sentimiento consiste en esa distancia que media entre la exégesis puramente transcendental de la ‘desproporción’ y la prueba experimental, vivencial, de la ‘misericordia’ (138). Si el conocimiento establece el dualismo entre el sujeto y el objeto, en cambio, el sentimiento es la manifestación de una relación con el mundo que restablece constantemente nuestra solidaridad. Estamos, pues, en el tema de los *temples* (del *thymos*, del talante), que establecen una relación antepredicativa o preobjetiva con el mundo. El sentimiento es el sitio y el nudo de la “desproporción”. También el *thymos* o el talante aparece como término medio, como síntesis entre la *epithymia* y el *eros*, entre deseo de placer y deseo de felicidad. La fragilidad afectiva se expresa en los intercambios entre las exigencias indefinidas del yo y las tensiones cíclicas y finitas del nivel vital. La felicidad se esquematiza en los temas del *thymos* (cuya función es paralela a la de la imaginación transcendental): el de poder, el de querer y el de valer.

Como conclusión general de esta parte podemos afirmar que la falibilidad humana, la esencial debilidad que hace posible el mal, tiene sus raíces en la no-coincidencia del hombre consigo mismo: como ser intermedio, no en sentido óptico (entre el ángel y la bestia), sino ontológico (como el ser que hace mediaciones).

II. EL SENTIDO ANTROPOLOGICO DEL MITO

El paso de la posibilidad del mal a su realidad, de la labilidad a la culpa efectiva es recorrido por Ricoeur “repitiendo” o reproduciendo el acto de la *confesión* de los pecados, “por vía de imaginación y de simpatía”. El modo de expresión de la confesión son los *símbolos*.

Aquí sólo nos vamos a interesar por el sentido que en la Antropología de Ricoeur tiene el símbolo en general y el mito en particular, prescindiendo del análisis concreto de dichos símbolos (en el simbolismo concreto del mal admite Ricoeur tres aspectos distintos: el mal como *mancha* que proviene de lo exterior al hombre; el mal como *pecado* que define la situación concreta del hombre ante Dios; el mal como *culpa* que viene del propio individuo responsable).

El símbolo es un signo, con doble intencionalidad, que solicita asimilación personal. Veamos estos tres rasgos. 1.º) El símbolo es *signo*: es expresión que comunica un sentido; este sentido se declara en un propósito significativo a través de la palabra. La investigación del signo se hace en relación al *logos*. 2.º) Aunque todo signo es intencional, no todo signo es un símbolo; éste posee una intencionalidad doble: una, literal —que supone el triunfo del signo convencional sobre el natural—; otra, que apunta a una cierta situación del hombre frente a Dios o frente al mundo. Los signos

técnicos son transparentes; los signos simbólicos son opacos, pues el sentido patente y literal apunta *analógicamente* a un sentido segundo que sólo se da en aquél. 3.º) En el símbolo no se puede objetivar la relación analógica que liga el sentido segundo al primero: sólo viviendo en el sentido primero y dejándome arrastrar (por estimulación interior o por sollicitación asimilativa) puedo encontrarme con el segundo sentido. Símbolo es el mismo movimiento del sentido primario que nos hace participar en el sentido latente y así nos asimila a lo simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la semejanza.

Ahora bien, conviene no confundir el símbolo con la *alegoría*; en ésta, el significado primero o literal es contingente y el significado segundo es muy exterior para ser directamente accesible: sólo hay entre ellos una relación de *traducción*. Una vez que se hace la traducción, la alegoría puede ser abandonado como algo inútil. La alegoría es más una modalidad de la hermenéutica (o exégesis de signos) que una creación de signos.

Los mitos son símbolos, no alegorías. Son significaciones analógicas espontáneamente formadas y dadas: así, el sentido del agua como amenaza en el diluvio y como purificación en el bautismo. El mito es un símbolo desarrollado en forma de *relato*, articulado en un tiempo y en un espacio no coordinables con los de la historia y de la geografía críticas. Así, por ejemplo, el destierro es un símbolo primario de la alienación humana; pero la relación en que se narra la expulsión de Adán y Eva del paraíso es una leyenda mítica —un símbolo de segundo grado—.

El mito tiene una triple función: de *universalidad concreta* (los mitos engloban a la humanidad en masa en una historia ejemplar, ocurrida *in illo tempore*), de *orientación temporal* (hay un elemento histórico de génesis y de apocalipsis) y de *exploración ontológica* (el mito pretende abordar el enigma de la existencia humana). A través de esta triple función el mito revela *simbólicamente* las cosas, lo cual es irreductible a todo intento de traducir a lenguaje corriente un texto cifrado.

Ricoeur —de acuerdo con la Antropología antes esbozada— afirma que el mito no tiene una función *etiológica* (para él: racional-explicativa) como las ciencias y la historia: no es una historia ocurrida en un tiempo, ni una explicación. La conciencia mítica, estructurada en un plano más bajo que el del relato y el de la leyenda, aflora sin embargo a la palabra en forma de relato. Los fenomenólogos (Van der Leeuw, Leenhardt) han estudiado las raíces prenarrativas del mito; Ricoeur, en cambio, establece el trayecto en sentido contrario: yendo desde la conciencia prenarrativa a la narración mítica. El mito tiene así dos características: 1.ª) *El mito se traduce en palabras*: quiere expresar la plenitud (en la que no está disociado lo sobrenatural, lo natural y lo psíquico) sólo de modo *intencional*, simbólico; el mito restablece intencionalmente la plenitud perdida. Se trata, así, de una totalidad significada, pero no vivida. El drama que en todo mito aparece es originariamente el de esa distancia, puesta a luz por la palabra. 2.ª) *El mito toma*

en el símbolo forma de relato: la conciencia mítica no sólo no vive la plenitud, sino que ni siquiera la designa más que en el principio y en el desenlace de una *historia* ejemplar. 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 (459). Los mitos que Ricoeur estudia (distingue dos formas fundamentales: el “drama de la creación”, en el que el mal se identifica con el caos, de suerte que la creación es originaria; y el “mito paradisíaco”, en el que el mal o la caída tienen lugar ya en una creación concluída) sustituyen a la culpa en una totalidad que no se percibe ni se vive, sino que se significa, se apunta y se evoca.

Así, pues, el mito no explica nada, pero patentiza y descubre una dimensión de la experiencia que *sin él habría permanecido* cerrada y oculta.

A nuestro juicio, es precisamente en este punto donde surge inflexible el problema crítico. Ricoeur *apuesta* a que es más fácil comprender la realidad humana partiendo de símbolos. Pero, ¿cuál es el criterio de verdad acerca del logro de esta apuesta? ¿Será la razón, la explicación, el *logos*? ¿O será el corazón, el sentimiento, el *pathos*? Por todo el contexto de su antropología —que reconoce al *logos* sólo un momento formal-objetivante—, los símbolos en general y los mitos en particular serían el único lenguaje capaz de expresar el ser. Y ello al nivel de la vivencia sentimental. Porque, aunque el mito es palabra, *logos*, indudablemente se trata de una palabra pre-objetiva, antepredicativa; incluso esta vivencia es ya —como originariamente el hombre es— conciencia infeliz, desgarrada, dividida; es decir, una conciencia hablante.

Ricoeur afirma que los símbolos primarios constituyen un lenguaje originario; no se añaden a una experiencia, sino que abren un campo de experiencia, haciendo incluso posible la experiencia. La filosofía viene después, para verificar el carácter insustituible y originario de este lenguaje. Filosofar a partir de símbolos tendría la ventaja de instalarnos desde el principio en el interior del fundamento. Así, pues, la filosofía tendría por relación al símbolo la misma relación que la teología especulativa tiene respecto del dato revelado: éste se le da como un *factum*.

Aunque se puede admitir que los mitos y símbolos constituyen un lenguaje originario, prerreflexivo, a partir del cual reflexionamos, ello no quiere decir nada en contra del poder expresivo y revelador de la inteligencia racional. Se puede aceptar que los símbolos y los mitos revelan originariamente el ser, pero no se puede concluir que un lenguaje más abstracto yerre el camino del ser o, por lo menos, que no nos lo presente con tanta o más seguridad. Ricoeur no es claro en este punto; y ello es debido quizás al esquema kantiano que sostiene todo el libro. La vivencia se da en estado complejo y borbollante; justamente la función de la razón estriba en armonizarla y darle coherencia en una “experiencia total”. La expresión intelectual es nada menos que la clarificación de la vivencia, pues dispone de una luz, de la que ésta carece. Ricoeur

quiere desmitologizar (o sea, rebasar la interpretación tautegórica o alegorista del mito), pero no desmitificar (pues sólo quiere avanzar en la dirección que indica el símbolo).

Nosotros diríamos que la filosofía tiene también la función de dismitificar, rebasando el lenguaje originario de la vivencia, trascendiendo el símbolo y el mito, para encontrar su mensaje esclarecido en un lenguaje nuevo, más luminoso, aunque insuficiente, inadecuado, abstracto, referido siempre a la vivencia.

Por ello, en la Antropología de Ricoeur no llegamos a ver un lazo onto-lógico (de todo punto necesario) entre las tres esferas del *logos*, de la *praxis* y del *pathos*, contrapunto de las tres *Críticas* kantianas. Aparte de que en esta cuestión, lo importante no es el problema del *lenguaje*, sino el de la *verdad* del mismo. Y a lo primero que tenemos que responder es "si la verdad se encuentra en el discurso racional o en la vivencia". En última instancia, quizás esté mal planteada la cuestión con esta disyuntiva tan tajante. Mas lo que no puede admitirse es un pluralismo de verdades, pues ello equivaldría a admitir en el hombre un pluralismo de estratos sin lazo ontológico. Para salvar el pluralismo evidente de los estratos —magníficamente destacados por Ricoeur— y el lazo onto-lógico necesario, podría decirse que en el hombre la verdad es *una*: pero *incoada* primero en la vivencia (en el mito), *desplegada* después luminosamente en el juicio (en la filosofía). No vemos otra salida.