

Sobre el hombre lábil, el mal y la culpabilidad en Ricoeur

Cristóbal Holzapfel

1

En *Finitud y culpabilidad* Paul Ricoeur desarrolla una interesante concepción del hombre como “hombre lábil”. Teniendo en cuenta no solamente la tradición filosófica, sino sin duda la propia historia de la humanidad, ya no se trata más de atenerse a la figura de un “hombre fuerte”, ya sea que se afirme y exista en función de la determinación del nous o del logos como fue así en lo fundamental en la filosofía griega, especialmente socrático-platónica y aristotélica; o que se afirma y exista en función de la ephithymia, el deseo. No, aquí se trata de afirmar al hombre tomando en cuenta su punto medio del thymos, vale decir lo que es de orden anímico y afectivo, teniendo presente en ello la concepción platónica del alma y el mito de las almas aladas del *Fedro*.

Se advierte en esta concepción antropológica de Ricoeur algo así como un gesto de sinceridad, que indeludiblemente acusa cierta raigambre epocal.

Mas, lo que de mayor importancia en el análisis de Ricoeur es el revés que tiene esta concepción en relación con el mal. En otras palabras, el hombre nada más se habría concebido teóricamente como hombre fuerte, ya sea con apoyo en el nous o en la ephithymía (a propósito de esto último, léase Epicuro o el psicoanálisis), pero ha sido históricamente siempre “hombre lábil” y es este quien habría estado en una connivencia con la mal. Ricoeur:

“¿Qué queremos decir al afirmar que el hombre es “lábil”? Esencialmente esto: que el hombre lleva marcada constitucionalmente la *posibilidad* del mal moral”.¹

Por otra parte, ha sucedido que aquellas concepciones de un “hombre fuerte” han traído consigo que la posibilidad de que irrumpa una determinación anímico y afectiva del hombre haya sido reiteradamente aplacada. Nuestro pensador ve un reflejo de eso en el hecho de que distintas teorías modernas de la pasión (que está también en las lindes de lo afectivo y anímico) la han considerado de distinta manera como un desvío de una rectitud racional y moral. Ejemplo de ello es Kant, en lo que ya el tiempo alemán, que traducimos por ‘pasión’ (*Sucht*) supone algo que nos arrastra, y que además constituye un desvío. En concordancia con ello, para Kant hay la “pasión por el tener” (*Habsucht*), la “pasión por el dominio” (*Herrschaft*) y la “pasión por el prestigio” (*Ehrensucht*), mas entonces Ricoeur

¹ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, trad. de Alfonso García y Luis M. Valdés, Ediciones Taurus, Madrid, 1991, p. 149 ss. En lo sucesivo ‘Fyc’.

llama la atención diciendo que si ellas son *desvíos*, tendrían que serlo de algo, vale decir, de una supuesta “pasión genuina”, y esta la que deberíamos intentar perfilar y acercar a nosotros.

2

Para Ricoeur habría 2 estadios del mal, que serían los siguientes:

I estadio: el mal como externalidad, en el cual podemos distinguir entre un nivel 1 ajeno a la culpa y nivel 2 de culpa colectiva.

II estadio: la internalización del mal.

Respecto del primer estadio del mal, durante milenios en las sociedades arcaicas este se vivió como externalidad, y ello no únicamente en función de lo que de por sí es algo externo, como una catástrofe natural, sino que en tanto tras esa catástrofe, pero también tras algo benéfico, como una buena cosecha, actúa algo asociado al destino, a dioses, espíritus, demonios o antepasados que determinan que ello ocurra. Como vemos, ello se refiere no únicamente al mal, sino al bien. En concordancia con ello, resulta que la forma arcaica de enfrentar el mal, dado que es externo, se da como rito de expiación.

Lo decisivo en esto es en todo caso que aquella externalidad se refiere a una ausencia de culpabilidad, por lo cual sucede que si alguien comete un crimen en la tribu (como ya lo anotara Nietzsche en su *Genealogía de la moral*) el sujeto causante de aquello puede seguir circulando libremente en su medio, y lo que se hace para enfrentar esta situación es sacrificar, por ejemplo al mejor guerrero o incluso a la hija del jefe tribal, para así aplacar la furia desencadenada del dios o del espíritu que está trayendo un mal de esa laya.

A su vez, esa externalidad se manifiesta físicamente en lo que el filósofo francés llama “mancha” que puede corresponder a los ejemplos que ya hemos dado, como también a pestes o al hecho de encontrarse reiteradamente bajo la asolación de invasiones de otras tribus. Al hablar de mancha, Ricoeur nos muestra como la pureza y su contrario, la impureza, como a su vez lo inmaculado versus la mácula corresponden a nuestras vivencias éticas más originarias. Bien y mal fueron asociados respectivamente con lo puro y lo impuro. Por su parte, la presencia de esta mancha infunde un sentimiento de temor, que puede ascender a terror o pánico, y ello viene a ser lo que directamente impulsa a la práctica de ritos de expiación.

Tomando en cuenta todos estos elementos de juicio, Ricoeur traduce el modo como el hombre arcaico enfrenta el mal en el siguiente esquema didáctico:

mal – mancha – temor – ritos de expiación (sacrificios animales y humanos).

En el segundo del mal, que corresponde a su desmaterialización la mancha se ha desmaterializado y pasa a ser la culpabilidad. En ello entra en juego la necesaria distinción entre culpa y culpabilidad, a propósito de lo cual simplemente podemos

decir que la culpabilidad es la condición previa que me predispone a contraer culpas particulares.

En cuanto a esta distinción, se adivina nítidamente su procedencia tanto jaspersiana como heideggeriana, lo que acusa también la conjunción reflejada en el título de la obra que examinamos: "Finitud y culpabilidad". Karl Jaspers ya en *Psicología de las concepciones del mundo*, de 1919, concibe no sólo la culpabilidad no sólo como la consabida predisposición a contraer culpas particulares, sino como intrínsecamente vinculada con la finitud.

En cuanto a nuestros parámetros, es patente que lo decisivo se juega aquí, en este segundo estadio de la internalización del mal y consiguientemente de la desmaterialización de la mancha. Desde aquí en adelante esta mancha la llevamos dentro de nosotros como la mentada predisposición.

Histórica y genealógicamente Ricoeur sitúa el tránsito de un estadio a otro en el judeo-cristianismo, aunque ya se pueden reconocer claras señales del inicio de la internalización anteriormente, especialmente en el mundo griego.

Podríamos que con la internalización, aristotélicamente hablando, comienza propiamente la vida espiritual ética al modo de la impresión de una forma que informa la materia de nuestros cuerpos y nuestras conductas.

Para mí esto que plantea Ricoeur aquí corresponde a una de las tres revoluciones espirituales más grandes que han transformado la humanidad (para bien o para mal), que serían:

- 1.El tránsito del mito al logos; explicado este por Jaspers, el mencionado tránsito tiene lugar en la medida en que transitamos a un logos, un saber desinteresado, y no más un saber como el propio de la agricultura, la medicina, la técnica o la política.

- 2.Esta revolución que ahora examinamos de la exterioridad del mal hacia su internalización.

- 3.La revolución más tardía que sería de la heteronomía a la autonomía, la cual tiene que ver con la modernidad fundada por Descartes y el proceso de autonomización del hombre que desde ahí adelante irradia a los más distintos ámbitos.

3

Abordemos a continuación tres puntos controvertidos del análisis de Ricoeur:

- 1.No obstante poder reconocerse, como ya apuntábamos, una filiación del sentido de la culpabilidad de Ricoeur, hay a la vez una diferencia importante con ellos. Ello se refleja a su vez en la distinción que él establece entre culpabilidad y pecado como la plantea Ricoeur:

"Hablando en términos muy generales, podemos decir que la culpabilidad designa el momento *subjetivo* de la culpa, mientras que el pecado denota su momento *ontológico*. El pecado significa la situación real del hombre ante Dios, sea cual sea la conciencia que el hombre tenga de ello. Es una situación que hay que descubrir en el sentido propio de esta palabra: eso es precisamente el profeta: el hombre que sabe anunciar al Rey con entereza la fragilidad y vanidad de su poder. La

culpabilidad consiste en tomar conciencia de esa situación real, y casi me atrevería a decir que es el “para sí” de esa especie de “en sí” (Fyc, p. 260).

Advertimos en este planteamiento algo que resulta sumamente controvertido, cual es lo que significa restarle el carácter ontológico a la culpabilidad, y parejamente otorgárselo al pecado. Apartándome de ello, diría que el pecado, que a su vez remite al pecado original, tiene su origen en un relato particular, el del *Génesis*, y en este sentido no sería como la culpabilidad, ya que tendría que ver con una culpa que hemos contraído. En este sentido, el pecado sería más bien de carácter óntico (haciendo valer en esto la distinción heideggeriana entre lo óntico y lo ontológico: lo ontológico es lo que determina a que un fenómeno tenga cierto comportamiento óntico). La culpabilidad en cambio, en la medida en que tiene que ver simplemente con nuestra consustancial finitud, sería de carácter ontológico.

Vinculado con esa, nuestra consustancial finitud, y siguiendo a Jaspers en esto, habría a su vez un factor irracional en la acción, en cuyo contexto el filósofo, nacido en Oldenburg, cita la sentencia de Goethe: “el hombre actúa sin conciencia”. Ello se debe justamente a nuestra finitud: no podemos saber de la totalidad de las consecuencias ni de la totalidad de las motivaciones de nuestras acciones.

2.No obstante poder responder con Ricoeur la pregunta: ¿Qué incita a la internalización? diciendo que sería el judeo-cristianismo, desde la mirada de Nietzsche lo que incitaría a esa internalización, que, recordemos, va aparejada con la generación de una culpabilidad, se presenta como un entramado más complejo, ya que habría distintas instancias que gatillarían ese movimiento, a saber:

1.Desde luego, también lo relativo al judeo-cristianismo, aunque más ampliamente todavía, lo que Nietzsche llama “metafísica platónico-cristiana”.

2.La introversión del instinto, y con ello el origen del alma y hasta del alma magnánima. Metafóricamente, como por ejemplo en la *Genealogía de la moral*, ello se presenta como la formación de una cavidad interna. Así también en Arnold Huelen en su obra clásica *El hombre*, el propio ser humano es entendido como “internalización de la exterioridad”, vale decir, lo que distingue al hombre es precisamente este poder internalizar la inconmensurable exterioridad del universo.

3.También Sócrates es aquí punto de quiebre, desde el momento en que él reclama por una fundamentación y fundamentación del actuar humano, así como ejemplarmente se da en el *Gorgias*, y como enfrenta el ejemplo de Arquelaos, puesto por Polo.

4.Generación de la mala conciencia.

5.Rebelión de los esclavos; inversión de la relación fuerte-débil.

3.No obstante explicarse el tránsito de la externalidad a la internalización en términos de la generación de la culpabilidad y ya el propio Ricoeur reconoce en ello que dentro del primer estadio se daría un nivel de culpa colectiva (el segundo nivel), podría decirse que algún sentido de culpa debe haber habido siempre (también en el primer nivel, supuestamente ajeno a ella). Esta culpa (y justamente, no culpabilidad) sería simplemente al modo del incumplimiento de una observancia, por ejemplo de cierto rito. Ello correspondería a la determinación de

una mera moral de costumbres, sin que estemos propiamente en un estadio de una ética, determinada por un ethos interno que nos orienta en nuestro obrar. En otras palabras, el tránsito del primer al segundo estadio podría verse como tránsito de la moral de costumbres a la ética propiamente tal, o también como tránsito de la culpa (particular y óptica), en tanto inobservancia, por ejemplo, de ritos, a la culpabilidad (que claramente ya supone internalización del mal – y del bien).

4

En contraste con el periodo de la externalidad del mal, el hombre de la civilización occidental mal lo enfrenta no en términos de expiación, sino de sanción. Ello se puede representar en términos del siguiente esquema:

Mal – temor – culpabilidad individual – remisión a una norma o ley – sanción.

Es decir, aquí se trata de que si hay mal, el responsable y culpable de ello es individualizado y sancionado. Únicamente de esta forma, vale decir, haciendo justicia, la sociedad y por cierto también cada ciudadano, se estima, cura sus faltas.

Ello lo podemos comparar con lo que sería “la procesión de la conciencia” según H. G. Stoker,² que realiza un análisis fenomenológico de la conciencia, proviniendo especialmente del pensamiento de Max Scheler. En relación a esta procesión aludida se trata por sobre todo de una vivencia íntima del individuo, de acuerdo a la cual lo que es sanción social pasa a ser penitencia. Podemos imaginar el peregrinaje a Santiago de Compostela (durante la Edad Media se esperaba que cada cual al menos una vez en su vida tenía que hacerlo) en correspondencia con nuestra propia conciencia peregrina, afectada por el pecado e intentando salir de esa situación angustiante.

Los momentos de esa procesión serían:

1.Armonía originaria en la uno se encuentra en una conciencia serena. Stoker cuestiona la justificación que pudiere tener una supuesta “buena conciencia”, debido a su fariseísmo.

2.Pérdida de la armonía individual e inicio de una desarmonía a raíz del pecado cometido, y ciertamente es este un pecado ante Dios. Es más, la noción de pecado únicamente tiene de ese modo un sentido y una justificación. Parejamente se genera aquí una mala conciencia, perdiéndose con ello aquella conciencia serena.

3.Temor ante Dios debido a ese pecado. Este momento como los anteriores y posteriores, está íntegramente referido a Dios. Stoker:

² Stoker, H. Gehardus, *Das Gewissen. Erscheinungen und Theorien /La conciencia. Fenomenizaciones y teorías/*, en: *Schriften zur Philosophie und Soziologie /Escritos de Filosofía y Sociología/*, editados por Max Scheler, Bonn, 1925, p. 153 ss.

“El auténtico temor-de-la-conciencia no es un temor a las consecuencias sociales de su acto, sino que es óntica, un temor-del-ser /*Seinsfurcht*/. Éste es el temor más hondo que puede haber: el temor ante Dios” (ib.).

4. Humildad, que supone un sometimiento a la voluntad divina, lo que va aparejado con una deposición del yo y sus prerrogativas.

5. Arrepentimiento, que corresponde al paso clave en esta procesión, ya que es lo que permite salir del estado angustioso de mala conciencia. Citando Stoker a Max Scheler, a quien principalmente sigue, leemos en su obra *De lo eterno en el hombre*:

“El arrepentimiento es la fuerza de regeneración más poderosa del mundo moral, que actúa en contra de su muerte. - No la utopía, sino el arrepentimiento es la fuerza revolucionaria del mundo moral –“ (op. cit., p. 44).

6. Perdón, y nuevamente entendiendo que el único que puede perdonar, que tiene derecho al perdón es Dios. En ello no basta que el afectado por lo que he hecho me perdone, o que me perdone la justicia, como poder del Estado. Recién con el perdón viene el alivio y la recuperación de la armonía, mas esta se da sólo al modo de una conciencia serena. No hay aquí la justificación de una supuesta buena conciencia.

Como hemos visto, en esta procesión de la conciencia todos los momentos están remitidos a Dios. Esto representa una exclusividad, según nos dice Stoker: sólo hay pecado ante Dios, lo mismo temor, humildad o arrepentimiento, como del mismo modo sólo puede haber perdón de Dios.

Heidegger le critica a Stoker en *Ser y tiempo* su mezcla injustificada entre teología y fenomenología. En una nota marginal de la II Sección de *Ser y tiempo* leemos acerca del reconocimiento de que se trata de una “/.../ indagación exhaustiva de los fenómenos de la conciencia y de sus ramificaciones /...”, que “/.../ trae a luz las raíces ontológicas de este fenómeno”, y, sin embargo, agrega que se produce una “disipación de las fronteras entre fenomenología y teología – perjudicándose ambas con ello –“.³

Mas, lo interesante de esa procesión interna de la conciencia de Stoker radica en que todos esos momentos, tanto los que quiebran cierta supuesta armonía en la que nos encontramos como los que la reparan, pueden ser también vivenciados como culpa y no exclusivamente como pecado, de acuerdo a una relación personal con la divinidad. De esta forma, esa procesión, podríamos agregar, es universal: no conocemos otra forma de salir de la culpa, sino a través de la humildad y el arrepentimiento, y efectivamente sucede que mientras el perdón no llegue, no advenga como algo ajeno a mi voluntad, no lo habrá.

5

En la tragedia se trataba del “sufrir para comprender”, así como en el Coro del *Agamenón* de Esquilo que cita Ricoeur:

³ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Edit. Niemeyer, Tübingen, 1977, p. 272. / Ed. cast.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera, Edit. Universitaria, Stgo., 1997. Recientemente también publicado por Edit. Trotta, Madrid, 2003.

“Cualquiera que sea el nombre verdadero de Zeus, si éste le agrada, con éste le invoco. Todo lo he ponderado: yo sólo reconozco a Zeus, único capaz de aliviarme del peso de mi estéril angustia...Él abrió a los hombres las fuentes de la prudencia al darles la ley de “sufrir para comprender”. Cuando en pleno sueño, bajo la mirada del corazón, sangra el doloroso remordimiento, va penetrando en ellos, y a despecho de ellos, la sabiduría. En ello creo yo ver la violencia bienhechora de los dioses sentados en su tribunal celeste” (Fyc, p. 380).

Y en este contexto Ricoeur cita a Jaspers y el análisis que él hace de la tragedia en *Von der Wahrheit*, en términos del “saber trágico”.

De acuerdo a Aristóteles se trataría del terror, fóbos, y la compasión, éleos.

En todo ello, en ese “sufrir para comprender” trágico ya se prepara ciertamente la internalización del mal y la generación de la culpabilidad, mas todavía no estamos ciertamente de cara a la culpabilidad propiamente tal. Ese giro, como ya adelantábamos, se dará propiamente con el judeo-cristianismo. Es sobre todo lo que tiene que ver con el mito adámico que analiza Ricoeur. Él nos plantea que éste es el mito antropológico por excelencia; es más, ‘Adán’ significa ‘hombre’. De acuerdo a este mito fundacional de nuestra civilización (que es un mito de caída, vale decir, de acuerdo al cual lo humano está entendido a partir de una caída) el mal sería de proveniencia exclusivamente humana, ya que Dios sería infinitamente bueno, y completamente ajeno al mal. Ello naturalmente genera un problema de teodicea acerca de cómo un Dios infinitamente bueno puede permitir que acontezca el mal e inclusive, el mal atroz, como lo que vemos día a día de tantas cosas que suceden en el mundo. En términos de la teodicea desarrollada por Leibniz, cabe decir que el mal es el precio de la libertad humana.

Aún así, nos muestra Ricoeur, que también en el mito adámico continúa persistiendo un “mal que ya está ahí”, así como en el mito trágico, afín con la externalidad del mal, al modo del destino que se cierne sobre alguien con total desconsideración si es culpable de algo o no, como ejemplarmente sucede con Edipo. Así la serpiente es un mal que ya está ahí en el *Génesis*. Por eso dice Ricoeur:

“Es digno de notarse, efectivamente, que el mito adámico no logra concentrar ni absorber el origen del mal en la única figura del hombre primordial; así introduce otros personajes, como el Adversario, la serpiente, que más tarde se convertiría en el diablo, y a Eva, que representa la figura rival del Otro, de la serpiente o del demonio”. (Fyc, p. 385).

Dentro del Antiguo Testamento donde se prepara la consabida internalización del mal, la figura de Job es particularmente interesante para Ricoeur porque representa al “justo paciente” sobre el cual caen indiscriminadamente todo tipo de males y desgracias, siendo para Jahvé su preferido, el mejor de todos los hombres. Según Ricoeur, ello ha significado llevar al escándalo las proyecciones del mal como externalidad.

Y así también en los otros mitos que analiza nuestro autor, como el mito teogónico o el mito órfico, el mal también siempre sigue estando ahí, ya sea, como en el mito teogónico como un mal unido con el bien en un caos o abismo originario del cual todo proviene, o, como en el mito órfico en cuanto a que él está depositado en el cuerpo (soma) y la materia, como principio no sólo corruptible y mortal, sino como principio del mal.

Es tal el peso que tiene la concepción arcaica de la externalidad del mal que aun en nuestra época ya consumada de la internalización nos dice agudamente Ricoeur que apenas el mal se multiplica, que a alguien, a un grupo de personas, le comience a ir mal en distintos aspectos, reaparece la externalidad del mal con todos sus antiguos fueros, al modo de estigma y lacra. Además la externalidad del mal está desde siempre depositada en ciertos ámbitos, donde se aloja como algo inextirpable, así especialmente en lo concierne a la sexualidad. Aquí se sigue haciendo presente incluso la mancha, y todo lo que se asocia con mácula, impureza y suciedad. La pérdida de la virginidad de la mujer ha sido vista como mácula y en parte esto todavía persiste.

El mito mariano de la virgen inmaculada, no exclusivo del cristianismo, es también un reflejo de ello.

Y como especialmente a raíz de la internalización del mal enfrentamos el mal a través de la sanción y el castigo, en definitiva se genera a partir de ello un concepto penal del hombre. Ricoeur:

“Se ve pues que toda la condición humana aparece marcada con el sello de la penalidad; y precisamente esa *penalidad* radical del ser del hombre es la que manifiesta a las claras su “caída” a través de los brochazos tan sobrios como vigorosos del mito. Así fluye de éste una antropología de la ambigüedad: en adelante se encontrarán mezcladas indisolublemente la grandeza del hombre y su culpabilidad, sin que se las pueda aislar ni señalarlas con el dedo: esa parte es el hombre original, y esa otra, el maleficio de su historia contingente” (Fyc, p. 397).

Y ello tiene que ver con lo que Ricoeur llama “maldición de la ley”. Ello se vincula a su vez con el problema filosófico del límite, puesto que toda vez que establecemos un límite de algún modo es para superarlo. Así lo podemos ver desde múltiples perspectivas:

Ejemplar en ello es la “Epístola a los romanos”, 7, 7-14, de San Pablo, citada por Ricoeur más adelante, en lo que trasunta la idea de una *felix culpa*:

“¿Qué diremos entonces? ¿Qué la ley es pecado? Eso ni pensarlo. Lo que pasa es que solamente conocí el pecado a la luz de la ley. Y así, de hecho, yo no habría tenido noticia de la concupiscencia si no fuera porque la ley me dijo: *No codiciarás*. Y así el precepto fue la ocasión, como el trampolín de cuyo impulso se aproveché el pecado para despertar en mí toda clase de concupiscencia. Quiero decir que sin la ley, el pecado no es más que una palabra. /.../ Hubo un tiempo en que yo viví sin ley; luego, al promulgarse el precepto, revivió el pecado, mientras que yo, en cambio, me veía muerto, produciéndose la paradoja de que los mandamientos que se hicieron para darme vida me acarrearón la muerte. Porque, como digo, el pecado aprovechó la ocasión y el incentivo del precepto para *seducirme* y matarme con sus propias armas. /.../ Así es que la ley es santa, como es santo y justo y bueno el precepto. Entonces ¿una cosa buena se convirtió para mí en arma mortífera? No, no es eso; sino que el pecado, para mostrarse como tal pecado, se sirvió de una cosa buena para propinarme la muerte, de manera que el pecado desarrolló toda su potencia pecaminosa apoyándose en el precepto. /.../ Nosotros sabemos efectivamente que la ley es espiritual, mientras que yo soy un ser de carne, vendido como esclavo al poder del pecado” (Fyc, p. 398).

Pienso que Ricoeur nos plantea a través de su pensamiento en torno a la maldición de la ley un problema de máxima relevancia y agudeza, a saber, que la

estrategia inveterada de enfrentar el mal a través de la norma, la ley, la sanción y el castigo, no hace sino aumentar, sobredimensionar el mal. Pensemos antes que en leyes en normas de comportamiento, en atención a las cuales, lo que antes era considerado pernicioso, como por ejemplo, las relaciones prematrimoniales, después no lo es, vale decir, en algún momento el mal simplemente se creó con el interdicto.

Es por ello que finalmente Ricoeur adhiere claramente a la Cristología que, como mito, sería la forma más convincente de enfrentar el mal: poner la otra mejilla.