

PAUL RICOEUR Y LA CUESTIÓN DEL MAL

Jérôme Porée
Universidad de Rennes

Resumen

La cuestión del mal es sin duda una de las mejores vías de entrada en la filosofía de Paul Ricoeur. El mal, sin embargo, no es aquello de que se trata : es aquello contra lo que se lucha. Injustificable, aparece a la vez como un desafío al discurso racional y como una llama a la acción. Este desafío no puede ser respondido más que si la razón se pone a la escucha del símbolo por sí mismo; incluso si éste no explica verdaderamente el origen del mal, permite imaginar el fin. Esta apelación no debe llevarnos a engaño: el sufrimiento no puede ser reducido por la acción ética y política contra el mal. Sólo queda entonces la “tímida esperanza”.

Palabras clave: Mal, sufrimiento, falta, injusticia, teodicea, símbolo, mito, interpretación, demitificación, queja, víctima, perdón, esperanza.

Abstract

The question of evil is undoubtedly one of the best ways to begin discussing P. Ricoeur's philosophy. However, evil is not something to discuss, it is something to fight against. It is something unjustifiable and it appears as both a challenge in rational discussions and as an appeal for action. This challenge can only be met when reason starts listening to symbols; even if this does not justly represent the origin of evil, it enables one to imagine the end. This appeal must not deceive us; suffering cannot be reduced by any political or ethical action taken against evil, it only leaves a “slight chance”.

Keywords: Evil, suffering, guilt, injustice, theodicy, symbol, myth, interpretation, demystification, complaint, victim, forgiveness, hope.

La cuestión del mal no dejó de preocupar a Paul Ricoeur. Es, seguramente, la mejor vía de entrada a su pensamiento. Es necesario hablar de “cuestión” más bien que de “problema”. No hay un problema del

Recibido: 11/09/07. Aceptado: 21/11/07.

mal como hay un problema de la conmensurabilidad de la diagonal y el lado del cuadrado. ¿Cuál podría ser, en efecto, la “solución” de un “problema” tal? Algo semejante, sin duda, a aquella que un Padre jesuita proponía a este marqués desfigurado del que Dostoïevski cuenta la historia en *Los Hermanos Karamazov* y que corría por todas partes gritando: ¡“Devuélvanme mi nariz!” ¡Devuélvanme mi nariz!”. “Hijo mío, -razona el Padre- todo está regulado por los decretos de la Providencia; un mal aparente trae a veces un bien oculto; ¡si una suerte cruel le privó de su nariz, usted ha ganado el que nadie en adelante se atreverá a decirle que la tiene demasiado larga!”. ¡Indigencia de la especulación y del razonamiento puros! ¡Miseria de la filosofía y de la teología, que se esfuerzan en demostrar o que el mal no es, o que es la condición de un bien mayor! A este respecto, Paul Ricoeur nunca ha variado: el mal no es eso que se critica: es eso contra lo que se lucha. Las respuestas que busca tienen todas la forma de la “réplica” o de la “contestación”. Ignoran los grandes sistemas de explicación elaborados por la razón para amortiguar lo que, primeramente, aparece a cada uno como un escándalo.

Pero aquí, acecha otro peligro: el del silencio, que significa el abandono resignado al misterio o la protesta violenta. Ya que, entonces, el mal triunfa: cuando el espíritu abdica y nos deja sin defensa y sin recurso. Al concebir el mal, en una pequeña obra publicada en 1986 sobre este tema, como un “desafío a filosofía y a la teología”¹, P. Ricoeur se niega a abdicar. Se propone, por el contrario, afrontar el reto y conjurar juntos estos dos peligros. A medio camino de la rebelión muda y de las racionalizaciones engañosas, indica una vía intermedia: la del mito y el símbolo. Es esta vía que él mismo había explorado un cuarto de siglo antes en *La Symbolique du mal*, publicada en 1960². Testimonio multimilenario de la imaginación desplegada por el genio de los pueblos para permitir al hombre hacer frente a su condición, el símbolo, en efecto, “da qué pensar”. Mejor aún: ayuda a vivir. En él encuentra el mal un lenguaje más primitivo y más persuasivo que el de las grandes síntesis especulativas. La nueva tarea del filósofo es entonces descifrar este lenguaje y liberar en él los recursos existenciales. “Liberar” es la palabra, si los símbolos son, según la definición adoptada en este libro, expresiones con múltiples sentidos. Ya que estos múltiples sentidos dan lugar a múltiples interpretaciones. Ahora bien, mientras que algunas de estas interpretaciones aumentan nuestra potencia existencial, otras, por el contrario, la

¹ *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*; Genève, Labor et Fides, 1986.

² *La Symbolique du mal*, in *Philosophie de la volonté II*, Paris, Aubier, 1960.

disminuyen. Es el caso de la doctrina agustiniana del sufrimiento como “salario del pecado”, cuyos efectos patológicos se hacen sentir a la vez en la vida de la persona individual y en una institución judicial animada demasiado a menudo por la única voluntad de castigar. Replicar al mal que impide vivir es, pues, interpretar de una determinada manera los símbolos que ayudan a vivir.

Esta réplica, sin duda, no es la única. Pero constituye la contribución más original de P. Ricoeur al pensamiento del mal. A falta de poder dedicarme a la obra entera, consagraré a ella la parte esencial de mi reflexión. No he evocado por casualidad, a este respecto, el vínculo que une una determinada teología y una determinada concepción de la justicia. Los beneficios que se pueden esperar de una simbólica del mal se refieren precisamente a un mal que se puede llamar, en un sentido que precisaré más adelante, mal de injusticia.

Que la experiencia de la injusticia sea la que ha suscitado más vivamente la reflexión de P. Ricoeur sobre el mal, es lo que saben los que tuvieron la oportunidad de escucharlo el 23 de abril de 2004 en su recepción por el Alcalde de Rennes, donde había aprendido, según sus propios términos, “a andar por la vida”. Él mismo contó, con este motivo, sus “primeras indignaciones” en el vestíbulo del Diario *Ouest-Eclair*, donde llegaban los despachos del mundo entero; y dijo cómo estas indignaciones justificaban su compromiso político. Había tenido, no obstante, en el cruce de la historia pública y la historia privada, el descubrimiento de otra injusticia: la del Tratado de Versalles. Este descubrimiento había invertido brutalmente el sentido de la muerte de su padre, muerto en el frente en 1915: “privada de la aureola reparadora de la guerra justa y de la victoria sin mancha, esta muerte resultaba una muerte para nada”³. Pero estas indignaciones -seguidas de muchas otras- no explican solamente su compromiso político: determinaron incluso la orientación de su pensamiento y su enfoque crítico de la filosofía y la teología que presenta la historia del marqués desfigurado.

Mostraré, pues, en primer lugar más concretamente en las páginas siguientes, por qué esta clase de filosofía y teología está destinada al fracaso. Daré a continuación, volviendo de nuevo sobre la doctrina agustiniana del pecado, un ejemplo significativo del método aplicado por P. Ricoeur a los símbolos del mal. Por último, prosiguiendo un debate que tuvimos y del cual guardo un vivo recuerdo, me preguntaré por el alcance real de este método en nuestra época pobre en símbolos.

³ *Réflexion faite*, Paris, Ed. Esprit, 1995, p. 19.

1. La experiencia de lo injustificable

Se pueden plantear, a propósito del mal, muchas cuestiones. Todas, sin embargo, suponen definido el objeto del que se habla. Todas, dicho de otra manera, suponen que se haya respondido previamente a una cuestión: ¿qué es el mal?

Pero, apenas planteada esta cuestión, las dificultades comienzan. Tiene, en primer lugar, la extraordinaria polisemia del término. En francés, si se sigue el diccionario, el mal es enfermedad, torpeza, malestar, maldición, maleficio, malentendido, maleficencia, malformación, desdicha, malicia, malignidad, malevolencia, malversación. ¡Las casualidades del orden alfabético hacen que la palabra siguiente sea “malvoisie”, nombre de un vino griego suave y licoroso donde se podría intentar buscar un remedio a todos estos males! ¿Pero nos ayudará a poner orden en este desorden?

La dualidad del mal

La solución puede venir más bien de una simplificación, en este caso de la reagrupación bajo dos referencias, y únicamente dos, de todos estos empleos del término. Hay, se dirá, el mal “moral” y el mal “físico”, el mal que se hace y el mal que se sufre, el mal cometido en la falta y el mal experimentado en el sufrimiento. Por una parte, malicia, malevolencia, maleficencia...; por otra, enfermedad, malestar, desdicha... Después de muchos otros, Santo Tomás opone así el “mal de culpa” y el “mal de pena”; define uno como una deficiencia de la voluntad que se aparta de la regla recta, y el otro como una afección independiente de la voluntad.

Pero esta simplificación, en realidad, no soluciona nada. Hace, más bien, resaltar la dualidad de un concepto escindido así en dos aspectos opuestos. ¿Puede esta dualidad ser llevada a la unidad? Y, en caso afirmativo, ¿cuál de los males, moral o físico, es el fundamento del otro? ¿Se debe derivar el mal físico del mal moral o, al contrario, el mal moral del mal físico?

El vocabulario empleado por Santo Tomás no deja ninguna duda sobre ello. Hablar de un “mal de pena” es lanzar un puente entre los dos significados y considerar el sufrimiento como sanción de una falta cometida anteriormente. Es afirmar, dicho de otra manera, que existe el sufrimiento porque y sólo en tanto que hay una falta. La dualidad del concepto no se supera así más que al precio de una reducción: la del mal físico al mal moral.

Esta reducción, sin embargo, no sería posible sin la mediación de una idea que se impone al mismo momento al análisis: la idea de justicia.

Para Santo Tomás, como para San Agustín, nuestra libertad es el origen del mal que cometemos y la justicia de Dios la del mal que sufrimos. La justicia consiste entonces en una determinada relación, en una determinada equivalencia, en una determinada proporción entre el mal cometido y el mal sufrido. Es la prueba de que no es necesario solamente buscar, para toda víctima, un culpable, sino ver incluso en toda víctima a un culpable. Se lleva así toda la historia del mal a la del crimen y su castigo. Tiene la forma de un proceso que devuelve la acusación contra el demandante y hace del mismo hombre la causa directa del mal que hace y la causa indirecta del mal que sufre. Es a este hombre a quien Rousseau declara en *La Profesión de fe del vicario saboyano*: “No busques más al autor del mal; este autor eres tú mismo. No existe ningún otro mal que el que tú haces, o que tú sufres, y uno y otro vienen de ti”. Una antropología moral viene a reforzar entonces una teología penal que Santo Tomás ha heredado de San Agustín y cuya conclusión, invariable, es que cada uno tiene lo que se merece: no hay víctima inocente.

Racionalización tardía del segundo relato de la creación del *Génesis*, esta conclusión pertenece a nuestra historia. Pero la misma historia contiene su refutación. Sófocles ya, al colocar en el corazón de varias de sus tragedias el sufrimiento inmerecido, rechaza un discurso sobre el mal que sería solamente un discurso sobre el crimen y sobre su castigo. Es el mismo discurso que, sentado sobre su estiércol, perdido, el cuerpo cubierto con llagas, rechaza Job, el mejor de los hombres. “¡Ruego a Dios”, se compadece, “que mis faltas y mi desdicha sean puestas en la balanza!” El peso de mi infortunio excede el de la arena del mar”. En su opúsculo sobre *El Fracaso de todos los ensayos de teodicea*, Kant se hace eco del lamento de Job. Considera mentirosos a los que, para justificar su sufrimiento, buscan su falta. Y concluye, de esta desigualdad entre el mal cometido y el mal sufrido, la existencia de un mal de injusticia.

El mal de injusticia

Éste se define precisamente como “el desequilibrio de las faltas y castigos”; y se traduce en el “escándalo” que constituyen juntos la desdicha inocente y la prosperidad de los malvados. Los argumentos tradicionales de la teodicea —es decir, el esfuerzo de la razón para disculpar a Dios y probar la bondad de la Creación— son entonces expuestos y luego refutados a su vez. Argumento: el remordimiento castiga a los malvados en este mundo; su falta no queda, pues, impune. Objeción: “el hombre virtuoso presta aquí al malvado su propio carácter”. Argumento: los sufrimientos aumentan el precio de la virtud; son las faltas apuntes que

resaltan mejor la armonía moral del mundo. Objeción: esta armonía no existiría más que si la vida viniera en segundo lugar a recompensar la virtud y castigar el vicio, pero lo contrario sucede más a menudo. Argumento: esta contradicción se suprimirá en un mundo futuro. Objeción: esta hipótesis es arbitraria; no podría, por otra parte, darnos la paciencia necesaria para perseguir la virtud en esta vida.

Lo que resulta de este examen crítico es que no existe, entre el mal que hace la voluntad y el que sufre el cuerpo, “ninguna relación concebible”. Esta ausencia de relación define el mal de injusticia. Nos obliga a hablar a este respecto menos de desequilibrio que de desproporción. No es sorprendente que no dispongamos, para pensar esto, de ningún concepto. El fracaso de los ensayos de teodicea es precisamente el del pensamiento por conceptos. Es el de nuestros esfuerzos para reunir en una síntesis significativa experiencias sin medida común. P. Ricoeur habla aquí de “teología rota”; y entiende precisamente con ello “una teología que reconoce al mal una realidad inconciliable con la justicia de Dios y con la bondad de la creación”⁴. Nietzsche, en esto por lo menos, tenía razón: el problema del hombre moderno es menos el del sufrimiento que la ausencia de respuesta a la cuestión: ¿por qué el sufrimiento?

Pero el mal de injusticia, así comprendido, no es más que un fracaso de la especulación; no precipita sino la derrota de una teología racional reducida a una teología moral que pide prestado su núcleo duro al derecho penal. Pone de relieve incluso, en el corazón del derecho penal, una aporía que recae sobre todas las decisiones de justicia y que concierne precisamente a la racionalidad o, lo que viene a ser lo mismo, a la proporcionalidad de la pena. Es lo que muestra Paul Ricoeur en un artículo donde trata a la vez de los tribunales humanos y del juicio de Dios, y donde denuncia conjuntamente la “sacralización de la pena” y el “juridización de lo sagrado”⁵. Hay, en la pena, un residuo que escapa al pensamiento racional y que puede hacer temer que no sea tanto el instrumento de la justicia como de la venganza. Llamamos pena a un sufrimiento infligido a alguien como precio de una falta que ha cometido. Todo el problema consiste entonces en saber lo que tienen en común el sufrimiento de la pena y la comisión de la falta. La razón de la pena es la equivalencia presunta del crimen y el castigo. Es aún la idea de que lo que lo que ha sido hecho por el crimen, debe ser deshecho por el castigo. ¿Pero cómo asegurarse

⁴ *Le Mal, op. cit.*, p. 34.

⁵ «Interprétation du mythe de la peine», en *Le Conflit des interprétations*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 348 y ss.

de tal equivalencia? ¿Y cómo creer en esta derrota? Ni la indemnización de la víctima ni el castigo del culpable compensan o suprimen el mal. Volviendo de nuevo, treinta años más tarde, sobre las mismas cuestiones y tratando especialmente de los crímenes de sangre, P. Ricoeur escribe que la muerte del asesino no devuelve la vida a su víctima⁶. La razón de castigar aparece aquí lo mismo que la razón de no castigar. Y no impide en todos los demás casos que la cuestión *¿cuánto sufres tú?* quede como una cuestión privada de sentido. ¿El sufrimiento tiene un precio? ¿hay una medida del dolor, de la miseria y de la indignidad?

Al titular *Más allá del crimen y el castigo* el libro⁷ en el cual da testimonio de las torturas que le infligieron los nazis y donde expresa una rebelión muy alejada sin embargo del resentimiento y el espíritu de venganza, Jean Améry afirma la existencia de un mal irreparable. ¿Y quien no ve, en efecto, más que la noción de una retribución basada en los méritos y en las culpas no agota en este caso la protesta suscitada por el sentimiento de lo injustificable?

La experiencia de lo injustificable

No es, sin embargo, a Jean Améry sino a Jean Nabert a quien pido prestado este último término. P. Ricoeur profesaba una gran admiración por Nabert. El ha dicho de su *Ensayo sobre el mal*, aparecido en 1955, que era el libro que le habría gustado haber escrito a él. El “sentimiento de lo injustificable” es para Nabert el de una contradicción más profunda que no implica la trasgresión de las normas instituidas. No se vincula, en primer lugar, con el olvido de las normas que definen nuestros deberes morales y cívicos. Si se trata del mal sufrido, es el de “desgarramientos” sin apaciguamiento concebible; si se trata del mal cometido, es el de actos “sin compensación imaginable”. Y en los dos casos, pone en cuestión la totalidad que formamos con el mundo y con nosotros mismos. A una concepción que asocie, a la idea de justicia, la de un mundo en orden, Nabert opone un acontecimiento que sanciona un “divorcio con la estructura del mundo”.

Lo injustificable es, pues, el mal en su desmesura. Hace resurgir una oposición, “envuelta en toda conciencia”, entre lo que somos y lo que deberíamos ser. Nuestras acciones exteriores no tienen el poder de generar esta oposición. El sentimiento de indignidad que a veces las acompaña ya supone en nosotros una capacidad de indignación cuya fuente es, según

⁶ *Le Juste*, Paris, Ed. Esprit, 1995, p. 201.

⁷ Trad. F. Wuilmart, Paris, Actes Sud, 1995.

Nabert, puramente interior. Esta fuente no es otra que el sufrimiento. Ya que el sufrimiento protesta contra su propia existencia. Se prueba inmediatamente como lo que no debe ser. El hecho notable es que esta protesta, lejos ser puramente negativa, revela en nosotros una potencia original de afirmación. En ella coinciden el sentimiento de lo injustificable y la exigencia de una justificación que no agota la justicia de las normas, de los juicios y de los procesos.

A Paul Ricoeur le impresionó mucho, como he dicho, el libro de Nabert. Las conclusiones de éste reunían sus heridas y sus convicciones más profundas. De ahí la cuestión planteada por él en los años siguientes: ¿una injusticia sin medida no reclama una justicia que sobrepase también cualquier medida? Sin destruir el núcleo racional alrededor del cual gravitan las nociones comunes de lo justo y de lo injusto, una cuestión tal prohíbe reunirlos. Estas nociones deben disociarse por lo tanto de la lógica de la retribución que se usa por regla general. Se inscribe en una perspectiva donde la justicia no tiene ya la forma de uno prestado por uno devuelto, y donde la abundancia del mal no cancela la esperanza de que un día sobreabunde el bien.

Pero el filósofo no podrá volver a hacer solo, en esta perspectiva, las preguntas y las respuestas. Si escudriña en su cajón de conceptos, no encontrará allí el que abre la puerta de tal comprensión del mal y de su derrota. Diferente por su objeto de las doctrinas teológica y jurídica que critica, esta comprensión deberá pues serlo también por su método. Su vía no podrá ya ser la del concepto. ¿Qué vía, pues? Lo dije al comienzo: la del símbolo.

2. La simbólica del mal

Escuchar a los poetas

Es preciso evocar aquí, a modo de introducción, una de las obras preferidas de P. Ricoeur. Se trata de un cuadro de Rembrandt titulado *Aristóteles contemplando el busto de Homero*. La mano del filósofo se coloca sobre la cabeza del poeta en un gesto a la vez agradecido y protector; y una misma luz les ilumina y forma un contraste con la oscuridad del fondo. Comentando este cuadro en una entrevista concedida a la Radiotelevisión belga⁸, Paul Ricoeur dice que “simboliza a la empresa

⁸ «Dios sin nombre...», entrevista con Edmond Blattchen en su emisión *Nombres de dioses*, 1999.

filosófica tal como él la entiende”: “el filósofo no comienza nada”; no es el primero en hablar; numerosos son los que lo preceden en el camino que intenta seguir. Un detalle le sorprende: “Contrariamente al título, Aristóteles no contempla el busto de Homero; lo toca. Es decir, está en contacto con la poesía. La prosa conceptual del filósofo está en contacto con la lengua rimada del poeta”. Así la filosofía no viene solamente después de la poesía: se alimenta de ella. Y su tarea es interpretar lo que se encuentra ya incluido en un lenguaje que no es el suyo. Interpretar no es demostrar. Es, para el filósofo, entrar en diálogo con una tradición de la que él mismo forma parte y de dónde le vienen las cuestiones que lo reclaman como persona y como pensador. Es necesario, para convenirse de ello, incluir en la poesía la tragedia, los salmos, los himnos, las profecías, los relatos épicos, las parábolas o los discursos de sabiduría, y darle la misma extensión que al símbolo.

El símbolo es un signo, pero un signo cuyo contenido manifiesto, como en los sueños, expresa un sentido oculto. Su poder específico es revelar la parte oscura de nuestra experiencia y hacer retroceder el punto donde la reflexión se deteriora en el silencio. Da una figura a lo invisible y una voz a lo inefable. Esto sucede así, en los relatos vétero-testamentarios, símbolos de la “mancha”, de la “caída” y del “exilio”.

Es necesario distinguir, no obstante, entre los símbolos en los cuales el mal encuentra una expresión que Paul Ricoeur llama “primaria”, y la lengua más elaborada del mito, con relación a la cual la teodicea representará ella misma una elaboración de tercer grado. El mito añade al símbolo una dimensión narrativa. Es un símbolo “hecho relato”. Así los símbolos primarios de la “mancha” y de la “caída” encuentran su lugar en la historia de pecado del primer hombre, y el símbolo primario del “exilio” en la de su expulsión fuera del Jardín del Edén. Se desprende de ello que si, por una parte, el símbolo precede el mito, por otra parte, sólo el mito despliega todos los recursos significantes del símbolo. “Relato tradicional referente a acontecimientos sucedidos en el origen de los tiempos y destinado a fundar todas las formas de acción y de pensamiento por las cuales el hombre se comprende a sí mismo en su mundo”¹⁰, tal es la definición completa de un discurso situado a igual distancia de lo patético puro del lamento y de la racionalidad pura del concepto.

Es necesario destacar, sin embargo, a propósito del mito, la tensión nacida del encuentro del símbolo y el relato. Si la función del símbolo

⁹ *La Symbolique du mal*, op. cit.

¹⁰ *Ibid.*, p. 168-169.

es expresar la desmesura y la discordancia que constituyen la experiencia del mal, la función del relato, al contrario, es integrar esta experiencia en una historia coherente. Mientras el símbolo significa, sin anularlos, el desorden y la desligación de la violencia y del sufrimiento, el relato ordena y conecta. ¿Cómo hacer entonces para que la coherencia del relato no desempeñe en el mito un papel similar al que juega la razón en los grandes sistemas especulativos? ¿Cómo hacer, dicho de otro modo, para que el mito no se vuelva a cerrar sobre el sentido que porta el símbolo y para que no sea, incluso para el pensador que lo hubiera formado la vía de escape, el último refugio de la teodicea?

Este es, precisamente, según P. Ricoeur, el papel de la interpretación filosófica.

La acusación y la promesa

Ejemplar, desde este punto de vista, aparece su interpretación del mito adámico, y su crítica de la racionalización que es el objeto de la dogmática cristiana y principalmente en la obra de San Agustín. Ver en el sufrimiento el “salario del pecado”, es pasar demasiado deprisa de la proposición: *el hombre peca, después sufre*, a la proposición: *el hombre peca, por tanto sufre*. Esta interpretación que busca, en el mito, la razón de la pena, y la encuentra en la equivalencia presunta de la culpa y el castigo es, en el sentido fuerte, una mistificación. Es, en efecto, la intención profunda que preside la invención del pecado la que se ignora, cuando se cruza la distancia que separa este concepto del concepto moral y jurídico de culpa. Restablecer esta intención, encontrar el sentido original de los símbolos que el mito articula, tal es pues la tarea verdadera de la interpretación. Podremos comprender, gracias ella, que el discurso sobre el pecado no es, en verdad, un discurso sobre la culpa sino sobre el sufrimiento - sobre un sufrimiento irreducible a la culpa. Dibuja una trayectoria que, de la caída, lleva a la acusación profética, pero que de la acusación profética lleva a deplorar lo trágico en el hombre e incluso en Dios. ¿Añadiremos que la aparente fatalidad del pecado es indisoluble de la esperanza de la redención, y que la propia acusación no se lleva más que en la perspectiva de la promesa? Entonces el sufrimiento no podrá ser solamente el precio del pecado, y la culpabilidad conducirá no al Juicio sino a la Misericordia. El hombre, sin duda, es culpable; pero aparece también como una víctima - víctima precisamente de un “misterio de iniquidad” que “lo vuelve digno de piedad tanto como de cólera”¹¹.

¹¹ *Ibid.*, p. 477.

Se comprende mejor entonces lo que significaba la prescripción, doble, “desjudicializar lo sagrado” y “desacralizar la pena”. Encontrar, bajo las falsas racionalizaciones del mito, el sentido original del símbolo es reencontrar, pero esta vez como un hecho irreductible, el mal de injusticia que había dado su impulso a toda esta simbólica, y que ilustra a nuestro parecer la figura del justo sufriente.

¿Es esto todo lo que el símbolo da qué pensar? Dos respuestas pueden aportarse a esta cuestión, que básicamente sólo es una. La primera es que, si bien el mal no se suprime es, al menos de esta manera, comprendido y asumido. La segunda es que eso que se encuentra así comprendido y asumido, es una justificación suscitada por la experiencia de lo injustificable, y como tal ajena a la “ley de equivalencia” que controla el juicio moral y el juicio penal. A esta ley de equivalencia, el símbolo opone un “principio de sobreabundancia”. Las categorías que le corresponden no son ya las categorías judiciales de la acusación y el castigo. Son las de la gracia y el perdón. Hay, sin duda, acusaciones justas y castigos justos; pero hay también, en la experiencia del mal, una parte injustificable que introduce otro sentido de la palabra justicia, por lo que la función propia del símbolo es abrir y preservar la perspectiva.

Pero, llegado a este punto, quisiera expresar la perplejidad que dejé entrever al comienzo. Me dará la ocasión de interrogar a un pensamiento que admiro pero que deseo sobre todo, de esta forma, mantener vivo.

3. Del discurso del símbolo al lenguaje del lamento

La crisis de la simbolización

La filosofía desarrollada en *La simbólica del mal* descansa, en efecto, sobre un sólido presupuesto: que “*hay símbolos*”¹² -dicho de otro modo, que el hombre y el mundo humano son enteramente simbólicos. Ahora bien, ¿qué queda hoy del simbolismo de la mancha, del pecado y de la culpabilidad? ¿No somos los testigos, más que de un simple cambio de marco simbólico, de una crisis de la simbolización que afecta en profundidad a la vida humana y de la que da prueba entre otras cosas el hundimiento de uno de los grandes mitos fundadores de nuestra cultura? Hace cincuenta años ya Paul Ricoeur expresaba el “desconcierto del hombre moderno” enfrentado a la separación de la ciencia y el mito; y sospechaba de que esta separación pudiera significar pronto “la pérdida

¹² *Ibid.*, p. 182.

de la dimensión mítica” del pensamiento¹³. Pero no se trata solamente del mito. Se trata incluso, en general, de nuestra aptitud para integrar nuestras múltiples experiencias en la unidad de una historia en la cual poder reconocernos. En 1938, en un artículo premonitorio, Walter Benjamin escribía: “el arte de contar está a punto de perderse”¹⁴; y deploraba que se perdiera así la posibilidad otorgada al individuo de salir de su aislamiento y de establecer relaciones significantes con sus semejantes. La crisis de la simbolización es precisamente la de nuestra capacidad de construir relatos susceptibles de dar a nuestra vida un sentido. Mil millones de antidepressivos consumidos cada año en Francia lo prueban: la edad de la ciencia y la técnica es también la de la muerte del símbolo. Es la edad de la información objetiva y cuantificada. Es necesario profundizar con respecto a esto en la definición hasta aquí admitida del símbolo. Es lo que hace precisamente P. Ricoeur en su último gran libro¹⁵. Más que una expresión de doble sentido, el símbolo es un signo de reconocimiento que los hombres se dirigen unos a otros. Los antiguos griegos designaban por esta palabra un objeto cortado en dos, cuyas mitades conservaban dos personas, sirviéndoles a partir de entonces para recordar mutuamente sus deberes de hospitalidad. El símbolo recuerda y religa, a la vez. Cuenta a cada uno una historia que es la suya pero que comenzó antes que él, que seguirá después él, y donde se escuchan también las voces innumerables de los que no son ya y de los que deben aún venir. Mas, aquí, renace la interrogación: ¿qué queda para nosotros de esta historia? El reciclaje comercial de los signos de lo sagrado es el síntoma de una sociedad que no deja subsistirlos de una forma compatible con la ley de los ingenieros y negociantes. La religión no está sola en entredicho sino, en general, la idea que el hombre tiene de sí mismo. No veo, por otra parte, relación causa-efecto entre la “muerte de Dios” y la “muerte del hombre”. Son dos manifestaciones diferentes de un mismo proceso de desimbolización.

El símbolo, sí, da qué pensar, pero ¿y si ya no hay símbolos? Ha pasado la hora, entonces, de oponer una interpretación a otra: ya no hay lugar para reconocer, bajo el hombre culpable, al hombre sufriente, y de recordar a este hombre la promesa de la salvación y de la redención. Pues

¹³ *Ibid.*, p. 309.

¹⁴ «Le Narrateur», en *Rastelli raconte et autres récits*, trad. M. de Gandillac, Paris, Ed. du Seuil, 1971, p. 145.

¹⁵ *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004. (*Caminos del Reconocimiento*, Trad. Esp. de A. Neira, Ed. Trotta, Madrid, 2005).

la historia de este hombre culpable -historia larga de casi tres mil de años-, esta historia, de una cierta forma, se ha terminado. La desimbolización tiene hoy como efecto una desculpabilización que va mucho más allá de la crítica del modelo judicial y la afirmación dual de un hombre culpable y víctima. Señala una vuelta a la inocencia que no es ciertamente la que había querido P. Ricoeur al interpretar con nuevos aires los relatos veterotestamentarios. Se trataba para él, a través de un ejercicio reflexionado de la memoria, de penetrar en las profundidades de nuestra cultura y de extraer la idea de un hombre definido básicamente por su disposición al bien más que por su inclinación al mal. Ahora bien, la inocencia que se realiza en nuestras sociedades es la de un hombre sin historia y sin memoria. Se puede llamar a este hombre el hombre del instante.

En este instante, más allá del cual no existe nada, se puede dar también una violencia sin proyecto ni sentimiento y un sufrimiento sin razón ni recurso. La persona se reduce a un individuo olvidadizo y solitario. No hay término medio para tal individuo entre todo y nada. Lo mismo que se atreve a todo y arriesga todo, prefiere no ser, más bien que ser a medias. La búsqueda de la intensidad máxima, cuando falla, sólo permite subsistir en él el vacío donde se alimentan su depresión y su desesperanza. Hombre del instante, es el hombre de la nada. Su vida misma se le aparece como una especie de muerte; sólo vale en su totalidad lo que vale el instante en que todo comienza y donde todo termina, donde todo se prueba y donde nada se realiza. A la continuación de una historia común se opone la sucesión discontinua de emociones que se dan en la separación de los otros y de sí mismo. No se preocupa de saber ni de dónde viene ni a dónde va. El largo camino que el símbolo invita el hombre a rehacer en la dirección de un mundo que le preexiste y que le puede sobrevivir, lo ignora. Este mundo se reduce para él al estrecho círculo de sus pasiones privadas. Se desliga en el aquí y el ahora de la potencia y la impotencia desnudas. Es verdad que se violenta y que se sufre hoy en el mundo por los símbolos. Pero la violencia y el sufrimiento que se desarrollan en nuestras sociedades tienen frecuentemente como causa la muerte del símbolo.

La voz de las víctimas

Paul Ricoeur no ignoró esta nueva situación. Estaba, sin duda, en mejores condiciones de tomar conciencia de ello. Por eso se había preocupado estos últimos años de la amplificación, en nuestras sociedades, de la voz de las víctimas. Existe, de hecho, un lenguaje menos ordenado pero más primitivo que el mito - más primitivo incluso que el lenguaje

simbólico en general. Es el lenguaje del lamento. Ha sustituido hoy a la confesión de los pecados. Se puede ver aquí uno de los efectos de la desculpabilización resultante de la muerte del símbolo. Nunca, sin embargo, he oído ironizar sobre esta transición del “todos culpables” a la de “todos víctimas”. Temía tan sólo que el olvido de las víctimas no se tornase en rivalidad de las víctimas, y que ésta nos impida a la vez responsabilizar a los verdaderos culpables y reconocer a las verdaderas víctimas. Pues el lamento no hace desaparecer la acusación al devolverla: el mismo que clama su inocencia, no deja de ver en el otro a un culpable. Pero la acusación no va de primera. Sucede al desamparo. Por eso se había congratulado por la ley votada en junio de 2000 por el Parlamento francés y destinada a reforzar en su conjunto la presunción de inocencia y el derecho de las víctimas.

En cierta manera, el reconocimiento de un derecho de las víctimas nos lleva a la fuente incluso de la idea de justicia, cuyo sentido sería que cada vida vale por otra¹⁶. Obliga a definir a una sociedad justa como la que maximiza, en una situación desigual, la parte mínima de cada uno, o que confiere la mayor ventaja posible a los más desfavorecidos. Esta definición, tomada del filósofo americano John Rawls, no se refiere tan sólo al derecho: es un puente lanzado hacia la ética y la política. Por eso funde, sobre estos dos últimos planos, los compromisos que nunca han dejado de ser los de P. Ricoeur y a los cuales llamaba a “todos los hombres de buena voluntad”. “Antes de acusar a Dios o de especular sobre [su] origen -escribía en 1986 en la pequeña obra a la cual hacía alusión al comienzo-, actuemos éticamente y políticamente contra el mal”¹⁷. El cuadro de Rembrandt que le gustaba tanto pone justamente en escena, además de Aristóteles y Homero, a un tercer personaje, de acceso menos aparente: es Alejandro Magno, cuya cabeza está representada en la medalla que el primero lleva en la cintura y que simboliza el lazo que une la filosofía y la política. Aristóteles fue el preceptor de Alejandro. Es también el que dio por objeto a la política la “comunidad del bien-vivir”¹⁸. Si corresponde al filósofo formar la política, corresponde pues al político permitir al filósofo proseguir su conversación con el poeta, y a todos los hombres organizados en sociedad de actuar en vista del bien común.

¹⁶ *Le Juste*, op. cit.

¹⁷ *Le Mal*, op. cit., p. 40.

¹⁸ *La Política*, libro I.

Pero llega un momento en el que la acción no es suficiente, y donde las transformaciones exteriores de la sociedad no hacen más que poner al desnudo el sufrimiento interior del hombre enfrentado o bien a la violencia de sus semejantes, o bien a la enfermedad, a la vejez y a la muerte. Se alcanzan aquí el corazón del lamento, y el límite de las capacidades humanas de pensar o actuar. ¿De qué respuestas disponemos, pues, en estos dos casos? Una es el perdón; la otra, la esperanza.

El perdón ignora con determinación esto que llamé más arriba la justicia de las normas, de los juicios y de los procesos. Se impone precisamente en el momento en que el mal desafía, por su profundidad, a las instituciones encargadas de castigar y reparar. Es lo que muestra el texto que sirve de Epílogo al libro publicado en 2000 bajo el título *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Se traza una línea vertical, en este texto, entre la “profundidad” de la falta y la “altura” del perdón¹⁹, y esta línea cruza en un punto impreciso la horizontal de las normas inventadas por los hombres para poner en ecuación sus violencias y sus sufrimientos. El perdón, conviene precisar, no olvida y no disculpa nada. Pero reposa sobre el postulado de que un hombre, tenido por el peor, vale más que sus acciones. Se trata, si podemos expresarlo así sin abuso del lenguaje, de una forma superior de justicia. Esto a lo se hace justicia en el hombre, es, precisamente, a su persona, en la que reconoce el valor intrínseco y que supone rica de virtualidades incumplidas. De un tal reconocimiento se deriva su poder de romper el círculo vicioso de la venganza. Este poder, sin embargo, no depende nunca de la voluntad de uno sólo. La característica más notable del perdón es que, una vez pedido por alguien, no pueda ser concedido más que por otro.

Es esta característica la que permite compararla a la esperanza. Virgilio tiene razón al afirmar que “cada uno es su propia esperanza”. Esperar es siempre, en efecto, esperar en el otro. Una cuerda invisible ata al hombre que espera con aquél o con aquéllos con los que confía poder ser nuevamente él mismo. El lamento, en sí mismo, lo testimonia: expresa a la vez un esfuerzo impotente para ser uno mismo y la espera de una ayuda prodigada por otro distinto de uno mismo. En ninguna parte se ilustra tan bien la convicción que fue siempre la de P. Ricoeur y que puso tanto en práctica en su vida como en su obra: “el otro es el camino más corto entre sí y sí mismo”. Seguir este camino es operar lo que

¹⁹ *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Ed. du Seuil, 2000, « Epilogue ». (*La Memoria, la Historia, el Olvido*, trad. esp. de A. Neira, Ed. Trotta., Madrid 2003).

llama, al final de la obra publicada en 1986, una “espiritualización del lamento”²⁰, relacionado con lo que Freud llamaba por su parte “trabajo del duelo” y que moviliza a la vez todos los recursos de la persona y todas las reservas de sentido depositadas en el lenguaje, en la historia y en la cultura. Me acuerdo, a este respecto, de una entrevista difundido por *France-Culture* hace una quincena de años. La emisión tocaba a su fin. Hubo un largo silencio; luego estas palabras dichas con la voz suave y firme que para varios de nosotros todavía resuenan: “Creo que habrá siempre en alguna parte un poeta o un profeta que desafiará al hombre y que le dirá: y con todo..., a pesar de todo..., pese a todo ... “.

Ciertamente, la esperanza aparece de esta manera -a semejanza del perdón- a la altura del símbolo. Por eso se puede temer que no se haya destruido en nosotros al mismo tiempo que la palabra de los poetas y profetas. ¿Cómo explicar de otro modo nuestra propensión creciente a la venganza y a la desesperación? Pero se puede distinguir la esperanza de la fe y darle un sentido más amplio que el de una creencia relativa a una religión determinada. Un paciente depresivo, cuyo sufrimiento describe Eugène Minkowski, y que expresa de mil maneras su desesperación, deja escapar en un momento: “espero a pesar de todo”²¹. Él todavía esperaba, aunque nada lo demostraba en su discurso. Así sucede con los pescadores de la línea del canal San Martín, que no pescan nunca pero se encuentran cada mes en el mismo lugar. ¿Qué esperan? Ellos mismos no lo saben. Eso prueba que hay siempre más que esperar que cosas no esperadas. Desaparecida la fe, resta la forma vacía de la esperanza. Nos corresponde rellenar esta forma. Deberemos, a tal efecto, restablecer antiguos relatos o quizás inventar nuevos símbolos. ¿Somos capaces de ello? ¿Estamos aún a tiempo? Paul Ricoeur se había planteado estas cuestiones antes que nosotros. ¡Y puede todavía interpelarnos y ayudarnos a responderlas!

Traducción del francés:
Marcelino Agís Villaverde

²⁰ *Le Mal*, op. cit., p. 42.

²¹ *Le Temps vécu. Etudes phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, L'Evolution psychiatrique, 1933.