

Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica*

por

Paul Ricoeur

Queremos en este ensayo esbozar una teoría general del símbolo a propósito de un símbolo preciso o, más bien, a propósito de un complejo determinado de símbolos: la simbología del mal¹. Y la preocupación en torno a la cual esto se irá organizando es la siguiente: ¿cómo un pensamiento, una vez que haya penetrado la inmensa problemática del simbolismo y del poder *revelante* del símbolo, puede desarrollarse según la línea de racionalidad

*En el año 1961, el teólogo y filósofo alemán, Rudolf Bultmann, presentó a un grupo de pensadores europeos su famoso 'programa' (ya expuesto 20 años antes) de *demitización*. Tal programa significa: interrogar las expresiones mitológicas contenidas en los libros sagrados a fin de entresacar de ellas su fondo de verdad (realidad).

Se comprende que después todo el problema se haya venido a radicalizar en eso que llamamos 'mito'.

Acerca de este problema ha surgido un diálogo vivo y profundo: hasta este año van realizados seis congresos con la participación de grandes figuras del pensamiento europeo. En este periodo se ha escrito, además, sobre esto mismo, como no se había hecho quizá en 2.000 años. Entre los trabajos más importantes está este de Paul Ricoeur, que ahora presentamos en una primera traducción del francés.

¹La primera parte de este estudio desprende las implicaciones metodológicas de *Finitude et Culpabilité*, tomo II, *La symbolique du mal* (Aubier, 1960). Había publicado ya un extracto de esta última en la revista 'Esprit' (julio-agosto, 1959), con el título *Le symbole et le penser*.

y rigor que corresponde a la filosofía desde sus orígenes? En otras palabras: ¿cómo articular la reflexión filosófica a partir de la hermenéutica de los símbolos? Desde ya diré algunas palabras al respecto.

Una meditación acerca de los símbolos es algo que ocurre en cierto determinado momento de la reflexión, que responde a cierto estado de la filosofía y, acaso, de la cultura moderna. Esta búsqueda de lo arcaico, de lo nocturno, de lo onírico —que es también un acceso a la raíz del lenguaje— representa una tentativa de escape frente a las dificultades derivadas del problema del punto de partida en filosofía^a.

Es notoria la extenuante huida hacia atrás del pensamiento en busca de una verdad y, aún más radicalmente, en busca de un punto de partida que, acaso, no sería en absoluto una verdad primera^b.

Y hay que haber experimentado la decepción inherente a la idea de una filosofía sin presupuesto, para inclinarse finalmente a la problemática que vamos a proponer. Contrariamente a las filosofías del punto de partida, una meditación sobre los símbolos parte de la plenitud del lenguaje y del sentido siempre, ya ahí^c; parte del lenguaje ya constituido y en el cual todo ha sido ya dicho de cierta manera; tal meditación quiere ser pensamiento, no sin presupuestos, sino por el contrario, pensamiento con y en todos sus presupuestos. Su primera tarea no consiste en comenzar: su primera tarea es, desde el corazón de la palabra, volver a sí mismo.

Por lo demás, oponiendo la problemática del símbolo a la búsqueda cartesiana y husserliana de un punto de partida, queremos vincular muy estrechamente esta meditación a una etapa bien precisa del discurso filosófico. Esto es: si nosotros, *ahora*, en este determinado período de la historia, proponemos el problema del símbolo, esto ocurre en relación a ciertos rasgos de nuestra 'modernidad' y para responder a esa misma modernidad^d.

El momento histórico de la filosofía del símbolo se puede caracterizar como olvido y, al mismo tiempo, restauración: olvido de las jerofanías, olvido de los signos de lo Sagrado; pérdida del hombre mismo como ser que pertenece a lo Sagrado. Este olvido, lo sabemos, es la contrapartida de la tarea grandiosa de alimentar a la humanidad, de satisfacer sus necesidades adueñándose de la naturaleza por medio de una técnica planetaria. Es el oscuro reconocimiento de este olvido el que nos mueve y nos estimula a restaurar un lenguaje integral. En esta misma época en que nuestro lenguaje se hace más preciso, más unívoco, más técnico, en una palabra, más apto para aquellas formalizaciones integrales que se llaman precisamente 'lógica simbólica' (volveremos más adelante a referirnos a este sorprendente equívoco de la palabra 'símbolo'); es en esta misma época del discurso, decíamos, cuando el hombre quisiera enriquecer la palabra y volver a partir desde la plenitud del lenguaje. Ahora bien, esta situación expresa el cuadro de la 'modernidad'; somos nosotros también los hombres de la filología, de la exégesis, de la fenomenología de la religión, del psicoanálisis del lenguaje. Así, es una misma época la que desarrolla la posibilidad de vaciar el lenguaje y la posibilidad de colmarlo nuevamente. No nos anima, pues, la nostalgia por las desaparecidas atlántidas, sino la esperanza en una recreación del lenguaje; por encima del desierto de la crítica, queremos ser nuevamente interpelados.

'El símbolo da qué pensar', esta sentencia —que me gusta repetir— dice dos cosas: el símbolo, *da*, otorga: yo no pongo su sentido; él lo ofrece. Mas, lo que da es justamente esto: qué pensar, de qué pensar. A partir de la donación, la posición; la sentencia sugiere que, a la vez, todo está ya dicho en enigma y que, sin embargo, es preciso comenzar todo y recomenzarlo en la dimensión del pensamiento. Es esta articulación entre el pensamiento dado a sí-mismo en el reino de los símbolos y el pen-

samiento tético^o y pensante la que quisiera yo sorprender —coger en sí— y comprender.

I. EL ORDEN SIMBÓLICO

¿Qué valor posee el ejemplo del simbolismo del mal para una investigación de tan grande extensión? En múltiples sentidos es una excelente piedra de toque.

1) Es digno de observarse que más acá de cualquiera teología o de cualquiera especulación e, incluso más acá de toda elaboración mítica, nos encontramos siempre con símbolos; estos símbolos elementales son el lenguaje insustituible de una experiencia que llamaremos, por brevedad, experiencia de la 'confesión'. No existe, en efecto, un lenguaje literal, no-simbólico del mal sufrido, experimentado o cometido: que el hombre se confiese responsable o víctima de un mal que lo embiste, esto lo declara ya, inmediatamente, dentro de un simbolismo. En éste es posible pesquisar las articulaciones gracias a los diversos 'rituales de confesión' que la historia de las religiones ha interpretado para nosotros.

Trátase de la imagen de la 'mancha' en la concepción mágica del mal como contaminación, o de las imágenes de la desviación, de la transgresión, del errar en la concepción ya más ética del pecado; trátase de la imagen del peso, de la carga, en la experiencia ya más interiorizada de la culpabilidad, será siempre a partir de un significante de primer grado, pedido en préstamo a la experiencia de la naturaleza —el contacto, la orientación del hombre en el espacio— que se constituye en símbolo del mal. He llamado 'símbolos primarios' a este lenguaje elemental, para distinguirlo de los símbolos míticos, mucho más articulados, y que comportan la dimensión narrativa con personajes, lugares y tiempos fabulosos y que cuentan el Comienzo y el Fin de esta experiencia de la confesión, expresada siempre en símbolos primarios.

Estos símbolos primarios muestran claramente la estructura

intencional del símbolo. El símbolo es un signo; como tal, apunta hacia algo y vale por eso a que apunta. Pero, no todo signo es un símbolo: éste esconde en su apuntar una doble intencionalidad; antes que nada, la intencionalidad primera o literal que, como toda intencionalidad significativa, supone el triunfo del signo convencional sobre el signo natural. La intencionalidad primera hablará, pues, de mancha, desviación, peso, palabras que no se asemejan a la cosa significada. Pero, sobre esta intencionalidad se agrega otra, que a través de la mancha material, de la desviación en el espacio, de la experiencia de la carga, sugiere cierta situación del hombre dentro de lo Sagrado; esta situación, sugerida por el sentido de primer grado corresponde justamente al estar contaminado, ser-peccador, culpable; el sentido literal y manifiesto apunta, pues, más allá de sí mismo, hacia algo que es *como* una mancha, *como* una desviación, *como* una carga. Así, contrariamente a los signos técnicos, perfectamente transparentes y que no dicen más de lo que quieren decir, proponiendo el significado, los signos simbólicos son opacos, puesto que el sentido primero o literal o patente, él mismo, apunta analógicamente a un segundo sentido que, por lo demás, no se da sino en el primero. Esta opacidad es la hondura misma del símbolo, inagotable, como se dirá. Hagámonos clara, pues, esta unión analógica del sentido literal con el sentido simbólico: puesto que la analogía es un razonamiento no concluyente que procede por cuartas proporcionales (A es a B como C es a D), en el símbolo no puedo objetivar la relación analógica que vincula el segundo al primer sentido; es viviendo en el sentido primero que soy impulsado por él mismo más allá de él mismo. El sentido simbólico está constituido en y por el sentido literal que, ofreciendo el análogo, mueve la analogía. Contrariamente a una comparación que hagamos desde fuera, el símbolo es el movimiento mismo del sentido primario que nos conduce a participar del sentido latente y, así, nos asimila a lo simbolizado, sin que podamos dominar intelec-

tualmente la similitud. Por eso decimos que el símbolo es donante; es donante puesto que dada una intencionalidad, ésta conduce a una nueva intencionalidad.

2) La segunda ventaja de esta investigación de los símbolos primarios de la confesión consiste en hacernos aparecer inmediatamente una dinámica, una vida de los símbolos. La semántica nos coloca frente a verdaderas revoluciones lingüísticas orientadas en un determinado sentido: se abre paso cierta experiencia por medio de sus promociones verbales. La trayectoria de la experiencia de la falta está también jalonada por una sucesión de esbozos simbólicos. No nos veremos obligados, pues, a entregarnos a una introspección dudosa acerca del sentimiento de la falta. Al alcance reducido y al juicio incierto de la psicología introspectiva, débese sustituir la vía abierta y segura de la reflexión sobre la dinámica de los grandes símbolos culturales.

Esta dinámica de los símbolos primarios, jalonada por las tres constelaciones de la contaminación, del pecado y de la culpa tiene un doble sentido; y este equívoco mismo es bastante revelador respecto a la dinámica del símbolo en general: encontramos, por una parte, un movimiento de interiorización innegable; por otra, un movimiento de depauperación de la riqueza simbólica. Por esto, digámoslo al pasar, no hay que dejarse engañar por una interpretación 'historicista' o 'progresista' de la evolución de la conciencia, evolución que se expresaría en estos símbolos. Lo que se ha ganado, desde una perspectiva, se ha perdido, desde otra. Aún más: cada 'instancia' se sostiene sólo en la medida en que retoma la carga simbólica de la instancia precedente; no nos asombraremos, entonces, de que la contaminación, el más arcaico de los símbolos, sobreviva en lo esencial en la tercera instancia. Incluso, sumergida en un estado de pavor, ya la experiencia de lo impuro tiene acceso a la luz del decir. Desde sus inicios, en efecto, 'lo sucio' es más que una mancha, apunta a una afección de la persona en su conjunto, en tanto que situada en relación

a lo Sagrado. 'Aquellos' que afectan al penitente no podrían ser 'limpiados' por ningún lavado físico. Los ritos de purificación tienden a través de gestos subrogantes (enterrar, escupir, vomitar, tirar lejos, etc.), a expresar una integridad indecible en ningún otro lenguaje que no sea el simbólico. Por esto, por más arcaica y superada que sea la concepción mágica de la mancha, ella nos ha transmitido, sin embargo, el simbolismo de lo puro y de lo impuro con todos sus matices y riquezas. En el centro de este simbolismo se tiene el esquema de la 'exterioridad', de la embesitada del mal, que es acaso el fondo inescrutable del 'misterio de iniquidad'. El mal no es mal sino en cuanto yo lo pongo; pero en el corazón mismo de la posición del mal por la libertad, se revela un poder de seducción debido a un mal 'ya ahí' que el antiguo sentimiento de impureza había siempre nombrado de manera simbólica.

Un símbolo arcaico, sin embargo, no sobrevive nada más que a través de las revoluciones de la experiencia y del lenguaje que la sumerge. El movimiento iconoclasta no procede principalmente de la reflexión, sino del mismo simbolismo. Todo símbolo destruye el símbolo que lo antecede: así, vemos que el simbolismo del pecado se va organizando alrededor de imágenes inversas a las de impureza: en lugar del contacto exterior, ahora es la desviación (en relación a un camino recto, al límite franqueable, etc.), el que sirve de esquema director. Ahora, esta sustitución del tema es la expresión de un profundo trastorno en los motivos fundamentales. Ha nacido una nueva categoría de experiencia religiosa: la experiencia del 'ante Dios' de la cual, la *berit* judía, la alianza es el testimonio. Se hace presente una exigencia infinita de perfección que no deja de remodelar los mandamientos limitados y precisos de los viejos códigos. A esta exigencia infinita se agrega también una amenaza infinita que revoluciona el antiguo pavor en los tabúes. Lo temido, ahora, es el encuentro de Dios en su cólera. ¿Qué ha sucedido entonces con el símbolo ini-

cial? Por una parte, el mal no es 'algo', sino un vínculo roto y, entonces, una nada de ser. Esta nada se expresa con imágenes como la del soplo, del vapor, de la vanidad del ídolo, etc. La misma cólera de Dios es como la nada de su ausencia. Sin embargo, surge, al mismo tiempo, una nueva posibilidad del mal; no ya un 'algo' exterior, sino una potencia real que esclaviza. El símbolo del cautiverio, que transforma un acontecimiento histórico (la cautividad en Egipto, luego en Babilonia) en un esquema de existencia, es la expresión más alta alcanzada por la experiencia penitencial de Israel. Es a favor de esta nueva positividad del mal que el primer simbolismo, el de la contaminación, ha podido ser reasumido. En efecto, se reencuentra el esquema de exterioridad, pero a un nivel ético y no mágico.

El mismo movimiento de ruptura y de recuperación puede observarse en el pasaje de los símbolos de pecado al símbolo de la culpabilidad. Por una parte, la experiencia puramente subjetiva de la falta tiende a sustituir la afirmación realista, si es lícito decirlo, u ontológica del pecado: mientras que el pecado es real, incluso cuando no es conocido, la culpabilidad se mide por la conciencia que toma el hombre al volverse autor de su propia falta. Es así que la imagen de peso y de carga en las profundidades de la consciencia sustituye la imagen de desviación (*status deviationis*), de errabundaje, y el 'ante Dios' está en vías de ceder el lugar al 'ante mí'; el hombre es culpable en la medida en que se siente culpable. A esta nueva revolución debemos, sin duda, un sentido más fino y medido de la responsabilidad que, de colectiva antes, se vuelve individual y, de total, gradual. Entramos al mundo de la acusación fundada en razones, en el mundo del juicio y de la conciencia escrupulosa. Pero el antiguo símbolo de la impureza aún no se ha perdido del todo: el infierno se ha desplazado del exterior al interior y, oprimida por una ley a la que no podría jamás satisfacer, la conciencia se reconoce cautiva

en su injusticia misma y, peor aún, cautiva en la mentira de una pretensión a la justicia.

A este punto extremo de involución, el simbolismo de la impureza se ha transmutado en símbolo de la libertad servil, del *servum arbitrium* del que hablan, en términos tan diversos, pero prestados por el mismo simbolismo, Lutero y Spinoza.

3) He querido conducir a este punto la exégesis de los símbolos primarios de la falta y la teoría general del símbolo que depende de ella y, esto, sin recurrir a la estructura mítica que, de ordinario, sobrecarga estos símbolos. Sería preciso poner entre paréntesis estos símbolos de 2º grado, ya sea con el fin de hacer surgir la estructura de los símbolos primarios así como para hacer resaltar la especificidad del mito mismo.

Estas grandes narraciones, de las que ya hemos señalado que ponen en juego un espacio, un tiempo, personajes incorporados a la forma de la narración, poseen además una función irreducible. Y esta es triple: antes que nada ponen a la entera humanidad, con su drama, bajo el signo de un hombre ejemplar, de un *Anthropos*, de un Adán, quien representa en forma simbólica el universal concreto de la experiencia humana. Por otra parte, dan a esta historia un *elan*, un movimiento, una orientación que se resuelve entre un principio y un fin; introducen así en la experiencia humana una tensión histórica a partir del doble horizonte de una génesis y de un apocalipsis. Por último y más fundamentalmente: exploran la fisura de la realidad humana representada por el pasaje, el salto de la inocencia a la culpabilidad; narran cómo originariamente el hombre de bueno se torna en lo que es al presente. A esto se debe por qué el mito no pueda ejercer su función simbólica sino por el medio específico de la narración: lo que significa que ya es un drama.

Por lo mismo, el mito no puede echar raíces sino en una multiplicidad de narraciones, dejándonos así frente a una diversidad sinfín de sistemas simbólicos, similares a los múltiples lenguajes

de un Sagrado flotante. En el caso particular del simbolismo del mal, la dificultad de una exégesis de los mitos aparece a primera vista bajo una doble forma: por una parte, se trata de dominar la multiplicidad y variedad infinita de mitos, imponiéndoles una tipología que permita orientarse al pensamiento, y esto, sin hacer violencia a la especificidad de las figuras míticas traídas a luz del lenguaje por las diferentes civilizaciones; por otra parte, estriba la dificultad en pasar de una simple clasificación, de una estadística de los mitos, a una dinámica. Es, en efecto, la comprensión de las oposiciones y afinidades secretas entre mitos diversos lo que ha de preparar la recuperación filosófica del mito. El mundo de los mitos, más aún que el de los símbolos primarios, no es en absoluto un mundo tranquilo y reconciliado; nunca han dejado de estar en lucha unos contra otros y todo mito es iconoclasta en relación a otro mito, de la misma manera que todo símbolo librado a sí mismo tiende a agotarse, a solidificarse en una idolatría. Es menester, por tanto, participar en esta lucha, en esta dinámica por la cual el simbolismo está él mismo expuesto a su propia superación.

Esta dinámica está animada de una oposición fundamental. Por una parte, tenemos los mitos que hacen remontar el origen del mal a una catástrofe o a un conflicto originario anterior al hombre; por otra, los mitos que hacen remontar el origen del mal al hombre. Al primer grupo pertenece el drama de la creación, ilustrado por el poema babilónico de la creación, *Enuma Elish*, que narra el combate originario del cual procede el nacimiento de los dioses más recientes, la fundación del Cosmos y la creación del hombre. A este gran grupo pertenecen los mitos trágicos que muestran al héroe preso de un destino fatal; según el esquema trágico, el hombre cae en falta así como cae en existencia; y el Dios que lo tienta y lo pierde representa la indistinción primordial del Bien y del Mal; este Dios ha alcanzado, con el Zeus de *Prometeo Encadenado*, su estatura pavorosa, insostenible para cualquier pensa-

miento. Habría que poner del mismo lado el mito órfico del alma exilada en un cuerpo corrompido; este exilio, en efecto, es anterior a toda posición del mal por un hombre responsable y libre; el mito órfico es un mito de situación, proyectado sin duda más tardíamente en un mito de origen que va a desembocar nuevamente en la teomaquia, cercana al mito cosmogónico y al mito trágico. Frente a este triple mito, la narración bíblica de la caída de Adán es el solo mito propiamente antropológico; aquí se puede ver la expresión de toda la experiencia penitencial del viejo Israel; el profeta acusa al hombre; es el hombre quien, en la confesión de sus pecados, se descubre como autor del mal y entrevé, más allá de los actos malvados que cumple en el tiempo, una constitución malvada más original aún que toda decisión singular. El mito cuenta el surgimiento de esta constitución viciosa a través de un acaecimiento irracional sobrevenido súbitamente en una creación buena. Este mito encierra el origen del mal en un instante simbólico que pone fin a la inocencia y da comienzo a la maldición. Así, es por medio de la crónica del primer hombre que se revela el sentido de la total historia del hombre. El mundo de los mitos se encuentra así polarizado entre dos tendencias: la que remite el mal más allá de lo humano y la que lo concentra en una elección malvada a partir de la cual comienza la pena de ser hombre. Y encontramos, a un nivel superior de elaboración, la polaridad de los símbolos primarios, solicitados, por una parte, por un esquema de exterioridad que domina en la concepción mágica del mal como impureza (y contaminación) y, por otra, un esquema de interioridad que no triunfa plenamente sobre el primero hasta alcanzar la experiencia dolorosa de la conciencia culpable y escrupulosa.

Esto, sin embargo, no es lo más digno de mención: no se reduce el conflicto a dos grupos de mitos; el conflicto se repite en el interior del mismo mito adánico. Tiene este mito, en efecto, dos aspectos: es, por una parte, la narración del instante de la caída, tal como lo hemos descrito. Pero, al mismo tiempo es otra cosa:

narración de la tentación. Esta se produce en un tiempo; pone en juego diversos personajes: el Dios que prohíbe, el objeto de la tentación, la mujer seducida y, en fin, la serpiente que seduce. El mismo mito que concentra en un hombre, en un acto, en un instante, el acontecimiento de la caída, lo dispersa, por otra parte, entre diversos personajes y episodios; el salto cualitativo de la inocencia a la falta es, bajo este último aspecto, un pasaje gradual e indiscernible; el mito de la fisura es también el mito de la transición; el mito de la mala elección es también el mito de la tentación, del vértigo, del insensible deslizamiento al mal. La mujer, figura de la fragilidad, se corresponde antitéticamente con el hombre, figura de la decisión malvada. El conflicto de los mitos queda, así, incluido en un solo mito. De este modo, el mito adánico que, en relación al primer grupo puede ser considerado como el resultado de una enérgica demitización en lo que se refiere al origen del mal, introduce, sin embargo, la figura altamente mítica de la serpiente. Esta representa en el corazón del mito adánico la otra cara del mal, lo que los otros mitos ya habían intentado narrar: el mal ya-ahí, el mal anterior, el mal que atrae y seduce al hombre. La serpiente está para mostrar que el hombre no comienza el mal, que lo encuentra ya ahí. Comenzarlo, para el hombre, es continuarlo. Así, más allá de la proyección de nuestra propia concupiscencia, la serpiente representa la tradición de un mal más antiguo que ella misma. La serpiente es *Lo Otro* del mal humano.

Se comprende, entonces, por qué hay una dinámica de los mitos. El esquema de exterioridad que se proyecta en el cuerpo-tumba de los órficos, en el Dios malvado de Prometeo, en el combate originario del drama de la creación, este esquema, es sin duda invencible. Desalojado por el mito antropológico, resurge en su seno y se refugia en la figura de la serpiente. La misma figura de Adán representa mucho más que el paradigma del mal presente. Adán, en tanto que hombre primordial es anterior a todo hombre y, por esto, representa de otro modo la anterioridad del

mal a todo mal actual. Adán es más viejo que toda la humanidad y la serpiente, más vieja que Adán. El mito trágico es, pues, reafirmado al mismo tiempo que destruido por el mito adánico. Sin duda, se explica de esta misma manera el hecho de que la tragedia sobreviva a su doble destrucción: por la filosofía griega y por el cristianismo; si su teología no puede pensarse, si ella misma es, en el sentido propio de la palabra, inconfesable, lo que la tragedia quiere decir —y no puede decir— continúa siendo *mostrado* en el espectáculo fundamental del héroe trágico, inocente y culpable.

Es esta guerra entre los mitos la que nos invita a intentar el pasaje desde una simple exégesis de los mitos a una filosofía a partir de los símbolos.

II. DEL SIMBOLISMO AL PENSAMIENTO REFLEXIVO

La tarea está dada ahora: pensar a partir de la simbólica y según la índole de esta simbólica. Puesto que se trata de pensar. Por mi parte, no abandono en absoluto la tradición de racionalidad que anima a la filosofía desde los griegos; no se trata, pues, de ceder a no sabría qué intuición imaginativa, sino de pensar, es decir, de elaborar conceptos que comprendan y hagan comprender, encadenados según un orden *sistemático*, sin que esto quiera decir sistema cerrado. Pero se trata al mismo tiempo de transmitir mediante esta elaboración racional, una riqueza de significación que ha precedido a la elaboración racional, que estaba ya ahí. Puesto que ésta es la situación: por una parte, todo ha sido dicho antes que lo hiciera la filosofía; ha sido dicho por signos y por enigmas; este es uno de los sentidos del decir de Heráclito: El maestro cuyo oráculo está en Delfos, no habla, ni disimula; significa (*ἀλλά σημαίνει*). Por otra parte, tenemos la tarea de hablar claramente, asumiendo también el riesgo, acaso, de disimular, al interpretar el oráculo. La filosofía es comienzo. De esta manera, el discurso seguido por la filosofía es a la vez recuperación hermenéutica de

los enigmas que la han precedido, la envuelven y la nutren, y búsqueda del principio de orden, apetito de sistema. Feliz y raro sería encontrar en el seno de una misma filosofía abundancia de signos y de enigmas conservados y rigor de un discurso sin concesiones.

La llave o el nudo de la dificultad reside en la relación entre hermenéutica y reflexión. No hay símbolo, en efecto, que no suscite una comprensión cuando se lo interpreta. Pero ¿cómo es posible que esta comprensión esté al mismo tiempo dentro del símbolo y *allende* el símbolo?

Yo veo tres etapas en este comprender; tres etapas que jalonan el movimiento que parte desde la vida interior del símbolo hacia un pensamiento que sea pensamiento a partir de los símbolos.

La primera etapa, la de una simple fenomenología, se atiene a una comprensión del símbolo por el símbolo, por la totalidad de los símbolos; es ya una forma de inteligencia puesto que recorre y cohesionan, puesto que da al imperio de los símbolos la consistencia de un mundo. Rara vez la fenomenología de la religión sobrepasa este plan: para ella, comprender un símbolo consiste en colocarlo en una totalidad homogénea, más vasta que él, que a nivel del símbolo en cuestión, forma sistema. O bien, esta fenomenología despliega las múltiples valencias de un mismo símbolo hasta experimentar su carácter inagotable (en este sentido comprender es repetir en sí mismo esta unidad múltiple, esta permutación en el seno del mismo tema de todas las valencias), o bien, la fenomenología se entregará a la comprensión de un símbolo por otro símbolo; poco a poco la comprensión se irá extendiendo, entonces, según una lejana analogía intencional, a todos los otros símbolos que tienen afinidad con el símbolo estudiado. La fenomenología puede, además, comprender un símbolo por un rito o por un mito, es decir, por otras manifestaciones de lo Sagrado. Se mostrará todavía, y ésta es la 4ª manera de comprender, cómo el mismo símbolo unifica diversos niveles de experiencia o de representación: el exterior y el interior, el vital y el especulativo. Así, de

múltiples maneras, la fenomenología del símbolo hace aparecer una coherencia propia, algo así como un sistema simbólico; interpretar a este nivel significa hacer surgir una coherencia.

Tal es la primera etapa, el primer nivel de un pensamiento a partir de los símbolos. Pero no nos podemos quedar aquí, puesto que la cuestión de la verdad no se ha propuesto todavía. Si ocurre que el fenomenólogo llama verdad a la coherencia propia del mundo de los símbolos, a su sistematicidad, trátase en todo caso de una verdad sin creencia, de una verdad a distancia, de la cual ha sido excluida la pregunta: 'pero, ¿yo creo en esto?' Ahora, este problema no puede ser propuesto sino en cuanto nos movemos en el nivel comparatista, en la medida en que corremos de un símbolo a otro sin que nosotros mismos estemos en ninguna parte. Esta etapa no puede ser nada más que una etapa: la de una inteligencia en extensión, la de una inteligencia panorámica, curiosa, pero no comprometida. Es preciso ahora entrar en una relación apasionada con los símbolos, y al mismo tiempo crítica; ahora, esto no es posible sin abandonar el punto de vista comparatista y sin comprometerse con la exégesis en la vida de un símbolo, de un mito. Más allá de la inteligencia en extensión, la de los fenomenólogos comparatistas, se abre el campo de la hermenéutica propiamente dicha, es decir, de la interpretación aplicada cada vez a un texto singular. Es, en efecto, en la hermenéutica moderna, donde se enlaza la donación de sentido del símbolo con la iniciativa inteligente del decifrar. La hermenéutica nos hace participar en la lucha, en la dinámica por la cual el simbolismo está sujeto por él mismo a un movimiento de superación. Solamente participando en esta dinámica, la comprensión alcanza la dimensión propiamente crítica de la exégesis y se vuelve hermenéutica. Pero entonces, me es preciso abandonar la posición —mejor dicho, el exilio— de espectador lejano y desinteresado, a fin de apropiarme en cada caso de un simbolismo singular. Y en este momento se descubre aquello que podría llamarse círculo hermenéutico y que el simple amador de

mitos elude sin cesar. Se puede enunciar este círculo así, brutalmente: "es preciso comprender para creer, pero es preciso, también, creer para comprender". Este no es un círculo vicioso, menos aún, mortal; es, por el contrario, un círculo hartamente vivo y estimulante. Es preciso creer para comprender: jamás el intérprete se acercará a lo que llama su texto si no vive en la atmósfera del sentido interrogado. Y, sin embargo, sólo comprendiendo podemos creer. Porque la segunda inmediatez que buscamos, la segunda ingenuidad que esperamos, no nos serán ya asequibles por otro medio que no sea la hermenéutica: no podremos creer sino interpretando. Esta es la forma 'moderna' de la creencia en los símbolos, expresión del malestar moderno y, al mismo tiempo, remedio contra ese malestar. Tal es el círculo: la hermenéutica procede de la precomprensión de aquello mismo que interpretando quiere comprender. Pero, gracias a este círculo de la hermenéutica puedo, incluso hoy, comunicarme con lo Sagrado, explicitando la precomprensión que anima la interpretación. Así, la hermenéutica, adquisición de la modernidad, es uno de los modos por los que esta modernidad se supera en tanto que olvido de lo Sagrado. Creo que el Ser puede aún hablarme —y no por cierto en la forma precrítica de la creencia inmediata— como desde una segunda inmediatez abierta por la hermenéutica. Esta segunda ingenuidad puede ser el equivalente postcrítico de la jerofanía precrítica.

No obstante, la hermenéutica no es todavía reflexión, puesto que es solidaria de textos singulares en los que reglamenta la exégesis. La tercera etapa en la inteligencia de los símbolos, la etapa propiamente filosófica, es la conducida por un pensamiento a partir de los símbolos.

Sin embargo, esta relación hermenéutica entre el discurso filosófico y el simbolismo en el cual se nutre está constantemente amenazada por dos falsificaciones: por una parte, queda expuesta a ser reducida a una pura ligazón alegórica. Así hicieron los estoicos con las fábulas de Homero o de Hesíodo; aquí el sentido filosófico

sale victorioso de su envoltura imaginativa y parece que estaba ahí armado como Minerva en la cabeza de Júpiter; la fábula no era más que un revestimiento y, una vez quitado éste, se miran sus despojos como algo vano; llevando las cosas al extremo: el alegorismo llega a implicar que el sentido verdadero, el sentido filosófico, precede a la fábula, la que ha sido sólo un artificio secundario, un velo intencional arrojado sobre la verdad para ganar a los simples. Mi convicción, por el contrario, es ésta: debemos pensar no *detrás* de los símbolos sino *a partir* de ellos, *según* ellos. Porque la sustancia de los símbolos es indestructible; los símbolos constituyen el fondo revelante de la palabra que habita entre los hombres.

En resumen: los símbolos *dan* qué pensar. Pero, aún otro peligro nos acecha: el de llevar el símbolo a cumplir una especie de parodia de la racionalidad, el de racionalizar los símbolos como tales y así congelarlos en el plano imaginativo donde nacen y se despliegan. La tentación de una 'mitología dogmática' corresponde a la gnosis. No se podría disminuir la importancia histórica de este movimiento que ha cubierto tres continentes, reinado durante muchos siglos, animado la especulación de tantos espíritus ávidos de saber, de conocer y de ser salvados por el conocimiento. Entre la gnosis y el problema del mal hay una alianza que inquieta y desconcierta. Son los gnósticos quienes han puesto en todo su preñante patetismo la cuestión *πόθεν τὰ χαχά* (¿de dónde viene el mal?).

Ahora, ¿en que consiste esta potencia de turbación de la gnosis? Antes que nada en que, por su contenido, se construye exclusivamente sobre el tema trágico de la caída, tema nacido del mito órfico y caracterizado por su esquema de exterioridad: el mal para la Gnosis —como lo han señalado Jonás, Puech, Quispel y otros autores—, este mal está 'fuera'; es cuerpo, es cosa; es mundo; es una realidad casi física que embiste desde fuera al hombre, es una sustancia que infesta por contaminación. Por lo mismo —y este es el segundo aspecto que consideraremos— todas las imágenes del mal inspiradas de alguna manera en este esquema de exterioridad,

'prenden' en esta materialidad representada; prenden en el sentido en que se dice que el yeso o la crema prenden; así el drama del pecado y de la salvación adhiere y se pega a una topografía: el alma proviene de otra parte, cae aquí; debe volver allá abajo. La angustia existencial que está en la raíz de la gnosis es inmediatamente homogénea con un espacio y un tiempo orientados. Y, de golpe, todo lo que es imagen, símbolo, parábola —ya se hable del errar, de la caída o de la cautividad— se transmuta en un presunto saber en el cual se cumple la letra de la imagen. Así nace una mitología dogmática, como dice Puech, inseparable de su figuración espacial y cósmica: el mal es la mundanización misma del mundo.

Este es, pues, mi problema: cómo se puede pensar a partir de los símbolos sin volver a la vieja interpretación alegorizante, ni caer en la trampa de la gnosis; cómo hacer liberar al símbolo un sentido que ponga en movimiento el pensar, sin suponer un sentido ya ahí, oculto, disimulado, recubierto ni saltar al pseudo-saber de una mitología dogmática. Yo quisiera ensayar otro camino, cual es el de una interpretación creadora, el de una interpretación que respete el enigma original de los símbolos, que se deje enseñar por ellos, pero que, a partir de allí, promueva el sentido, lo forme en la plena responsabilidad de un pensamiento autónomo. Mas, ¿cómo un pensamiento puede ser a la vez ligado y libre? ¿Cómo tener juntas la inmediatez del símbolo y la mediación del pensamiento?

El pensamiento como reflexión es esencialmente 'demitologizante'. Tiende a ver el mito como alegoría; la transposición del mito en términos de pensamiento no sólo representa una eliminación de la función etiológica propia del mito, sino, además, de su poder de apertura y descubrimiento. El pensamiento reflexivo es esencialmente demitologizante y no interpreta el mito de otra manera que no sea reduciéndolo a alegoría. El problema del mal es, a este propósito, ejemplar: *la reflexión acerca del simbolismo del mal triunfa sobre éste, expresándose en lo que llamaremos desde*

ahora visión ética del mal. Esta interpretación filosofante del mal se alimenta de la riqueza de los símbolos primarios y de los mitos, pero continúa más allá el movimiento de demitologización que hemos esbozado más arriba. Por una parte, prolonga la reducción progresiva de la impureza y del pecado a la culpabilidad personal e interior; por otra parte, prolonga el movimiento de demitologización de todos los mitos, salvo del mito adánico. Este último queda reducido a una simple alegoría del *servum arbitrium*.

A su vez, el pensamiento reflexivo está en pugna con el pensamiento especulativo: este último quisiera salvar lo que la visión ética del mal tiende a suprimir. Quisiera no sólo salvarlo, antes bien: mostrar la necesidad de aquello que quiere salvar. El peligro específico de este pensamiento es la gnosis.

Nos volveremos ahora hacia la visión ética del mal; es un nivel que hay que alcanzar y atravesar hasta su último término, pero en el cual no nos podemos detener. Es preciso superarlo desde adentro y para ello debemos haber pensado de parte a parte una interpretación puramente ética del mal.

Entiendo por visión ética del mal una interpretación en la cual el mal es asumido por la libertad y tan completamente como sea posible; una interpretación en la cual el mal resulta ser, entonces, una invención de la libertad. Recíprocamente, una visión ética del mal es una visión en la cual la libertad se revela en su profundidad como poder-hacer y poder ser; la libertad supuesta por el mal es una libertad capaz de desviación, de subversión, de errabundaje. Esta 'explicación' mutua del mal por la libertad y de la libertad por el mal es la esencia de la visión moral del mundo y del mal. ¿Cómo se sitúa la visión moral del mundo y del mal en relación al universo simbólico y mítico? Doblemente: Desencadena, por una parte, una total demitologización de los mitos dualistas, trágico y órfico; representa, por otra, la reasunción de un 'filosofema' inteligible de la narración adánica. La visión moral del

mundo piensa *contra* el mal-sustancia y *según* la caída del hombre primordial.

Históricamente, la visión ética del mal parece estar jalonada por dos grandes nombres que no se tiene costumbre de asociar, pero de los cuales quiero hacer notar el íntimo parentesco: Agustín y Kant; Agustín, al menos el San Agustín de la lucha antimaniquea, puesto que, como veremos más adelante, el agustinismo en el sentido preciso y estricto que le ha dado Rottmayer, representa, por relación no a Manes sino a Pelagio, la superación de la visión moral y, en algunas instancias, hasta la liquidación de la visión moral del mundo. Ya hablaremos de eso.

En su aspecto demitologizante la interpretación agustiniana del mal, antes de la lucha contra Pelagio, está dominada por esta afirmación: el mal no es algo, ni es materia, ni sustancia; no es mundo. El rechazo del esquema de exterioridad está llevado aquí hasta sus últimos límites: no solamente el mal no tiene ser alguno, más aún: es preciso suprimir la pregunta *quid malum?* y sustituirla por la cuestión *unde malum faciamus?* Debemos decir, pues, que el mal es una nada, en cuanto a la sustancia y en cuanto a su naturaleza.

Este nada heredado del no-ser platónico y de la nada plotiniana (desustancializada), serán unidos ahora a conceptos heredados también de la filosofía griega, pero de distinta tradición: la de la *Ética Nicomaquea*. En esta obra ha sido elaborada, en efecto, y por primera vez, la filosofía de lo voluntario y de lo involuntario (Lib. III). Sin embargo, Aristóteles no va a fondo en una filosofía de la libertad: elabora los conceptos de 'preferencia' (*προαίρεσις*), de elección deliberada, de deseo racional; pero no el concepto de libertad. Se puede afirmar que fue justamente Agustín quien, poniendo en contacto directo —me arriesgo a decir— la potencia de la *nada* contenida en el mal y la libertad operando desde la voluntad, ha venido a radicalizar la reflexión acerca de la libertad hasta el punto de hacer de ella el poder originario de decir no al ser, el poder-defeccionar (*deficere*), declinar, el poder tender hacia la nada (*ad*

non esse). Elaborando el concepto de *defectus*, cual consentimiento negativamente orientado, hace surgir la nada no ya como contrapolo inerte del ser, sino como dirección existencial inversa a la conversión, como *aversio a Deo*².

Pero, Agustín no contaba con el aparato conceptual que hubiese podido dar razón integral de su descubrimiento; así lo vemos en *Contra Felicem* oponiendo mala voluntad a naturaleza mala. Comentando a San Mateo 12,33 ('O bien haced el árbol bueno y su fruto bueno, o bien, haced el árbol malo y malo su fruto') escribe Agustín: este 'o bien, o bien' designa un poder y no una naturaleza (*potestatem indicat, non naturam*). Aquí, ciertamente, está resumida la esencia de la filosofía cristiana del mal, frente a la gnosis: 'Si hay penitencia es que hay culpabilidad, si hay culpabilidad hay voluntad; si hay voluntad en el pecar, no es, entonces, una naturaleza la que nos obliga' (*Contra Felicem*, 8). Sin embargo, el cuadro neoplatónico de su pensamiento no le permitía inscribir y estabilizar en una concepción coherente la oposición *naturaleza-voluntad*.

Habrà que esperar la llegada de una filosofía de la acción y de una filosofía de la contingencia para poder decir que el mal surge como un acaecimiento, como un salto cualitativo. Mientras, el movimiento hacia la nada —el defecto, la declinación— permanece como un concepto imposible.

Además, no es seguro que el concepto demasiado negativo de *defectus*, de *declinatio* (que se transforman en el de *corruptio* en una naturaleza) dé cuenta de la potencia positiva del mal; así la nada del *ad non esse* queda mal distinguida del *ex nihilo* de la creatura, que designa simplemente su déficit en el orden del ser, su dependencia de creatura. Agustín no tenía de dónde tematizar su descubrimiento: tenía que irlo a buscar al lenguaje de la ontología neoplatónica. Ciertamente habría sido preciso avanzar hasta con-

²Contra Secundinum, N.os 11-12, de Lib. Arb. I, 16, 35; II, 19, 53-4.

cebir la *posición* del mal como un salto cualitativo, como un acontecimiento, como un instante. Pero, en tal caso, Agustín no habría sido Agustín sino Kierkegaard.

Ahora debemos preguntarnos cuál es la significación de E. Kant y singularmente de su *Ensayo sobre el mal radical*, en relación a los tratados antimaniqu coastos de San Agustín. Propongo que intentemos comprender el uno por el otro.

Antes que nada, Kant elabora el cuadro conceptual que faltó a Agustín, empujando hasta el fondo la especificidad de los conceptos 'prácticos': *Wille, Willkür, Maxim*, esto es, voluntad, arbitrio (libre arbitrio o libre elección), máxima de la voluntad. Esta conceptualización encuentra su acabamiento en la *Introducción a la metafísica de las costumbres* y en la *Critica de la razón práctica*. Con esto, Kant realiza la oposición voluntad-naturaleza esbozada por Agustín en *Contra Felicem*.

Kant ha elaborado, sobre todo, la condición principal de una conceptualización del mal, como mal radical, es decir, el formalismo en moral. Esta relación aparecerá cuando se lea el *Ensayo sobre el mal radical* al margen de sus concomitancias con la *Critica de la razón práctica*; ahora bien, por medio del formalismo, Kant perfecciona un movimiento ya insinuado por Platón: si la 'injusticia' puede ser la figura del mal radical, esto significa que la 'justicia' no es sólo una virtud entre otras, sino la forma misma de la Virtud, el principio unificador que hace de muchas una sola alma (Rep. LIV).

Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* se encamina también hacia una formalización del bien y del mal: Se definen las virtudes tanto por su objeto como por su carácter formal de medianía (*μεσότης*); el mal es, pues, ausencia de medianía, desviación y extremidad en la desviación. La *adixia* (*ἀδίκη*) platónica, *acrasia* (*ἀκρασία*) aristotélica anuncian, pues, a título de formalismos imperfectos, la entera formalización del principio de la moralidad. No ignoro que, en ética, no nos podemos contentar con un forma-

lismo, pero sin duda, es preciso haberlo alcanzado para luego poderlo superar.

Ahora, es benéfica esta formalización en cuanto construye el concepto de máxima malvada como una regla que el libre arbitrio se forja. El mal no reside absolutamente en la sensibilidad; se pone término a la confusión entre el mal y lo afectivo, y lo pasional. Es digno de mención el hecho de que justamente haya sido la ética reputada como la más pesimista la que termine por separar mal y sensibilidad; esta separación es fruto del formalismo de su poner entre paréntesis el deseo en la definición de la buena voluntad. Kant puede decir: 'Las inclinaciones naturales que resultan de la sensibilidad no tienen una relación directa con el mal'. El mal, sin embargo, no puede simplemente residir en la subversión de la razón; un ser radicalmente fuera de la ley no sería ya malvado a fuerza de ser diabólico: queda, pues, que el mal resida en una relación, que sea la subversión de una relación: esto es lo que ocurre, dice Kant, cuando el hombre subordina el puro motivo del respeto a los motivos sensibles; 'cuando invierte el orden moral de los motivos, acogiéndolos en sus máximas'. Así, el esquema bíblico de la desviación, opuesto al esquema órfico de la exterioridad agresora, recibe su equivalente racional en la idea kantiana de la subversión a la máxima. Aún más precisamente: veo en Kant la manifestación filosófica completa de que el mal supremo no es la grosera infracción de un deber, sino la malicia que hace pasar por virtud aquello que la traiciona; el mal del mal es la justificación fraudulenta de la máxima por la conformidad aparente con la ley; es el simulacro de la moralidad. Kant, por primera vez, me parece, ha orientado el problema del mal por el lado de la mala fe, de la impostura. He aquí el punto de extrema claridad alcanzado por la visión ética del mal: la libertad es el poder de la desviación, de la inversión del orden; el mal no es 'algo' sino la subversión de una relación. Pero, ¿quién no se da cuenta de que en el momento

de decir esto mismo, en ese mismo instante, quedamos en el vacío? El precio de la claridad es la pérdida de la profundidad.

III. OSCURECIMIENTO DE LA REFLEXIÓN Y VUELTA A LO TRÁGICO

¿Qué es lo que no pasa en la visión ética del mal? Lo que no pasa, lo que se ha perdido es esa tenebrosa experiencia del mal, de diversas maneras, aflora en la simbólica del mal y constituye propiamente hablando el aspecto trágico del mal.

En el nivel más bajo de la simbólica, en el nivel de los símbolos primarios, hemos visto que la confesión de los pecados confiesa el mal como ya ahí: mal en el que nazco, mal que encuentro en mí más acá del despertar de la conciencia, mal inanalizable en culpabilidades individuales y en faltas actuales; he mostrado que el símbolo del 'cautiverio', de la 'esclavitud' es el símbolo específico de esta dimensión del mal como potencia que liga, del mal como reino. Es esta misma experiencia del mal ya ahí, potente en mi impotencia, el que suscita todo el ciclo de mitos diversos al mito adánico, y basados en un esquema de exterioridad. Ahora, este ciclo mítico no viene sin más excluido por el mito adánico; es, en cierto sentido, incorporado por éste. Verdad que al incorporarlo lo subordina, pero su nuevo rango no es en absoluto despreciable. Adán es para todos los hombres el hombre anterior y no solamente el hombre ejemplar; es la anterioridad misma del mal por relación a todo hombre. Adán tiene, a su vez, su anterior en la figura de la serpiente ya ahí y ya maliciosa. Así, la visión ética del mal sólo tematiza el símbolo del mal actual, 'la desviación contingente'. Adán es el arquetipo, el ejemplar de ese mal presente y actual que repetimos e imitamos cada vez que recomenzamos el mal, y en este sentido cada cual inicia nuevamente el mal. Pero, iniciando el mal lo continuamos y es esto lo que ahora es preciso decir: el mal como tradición, como encadenamiento histórico, como reino del ya ahí.

En esto, sin embargo, corremos grandes riesgos, puesto que introduciendo el esquema de la 'herencia' y tratando de coordinarlo en un concepto coherente con el esquema de la 'desviatio', empezamos de nuevo a aproximarnos a la gnosis, entendida ésta en un sentido amplio como a) mitología dogmática, b) cosificación del mal en una 'natura'. Es, en efecto, el concepto de *naturaleza*, propuesto aquí para compensar el de *contingencia*, el que ha dirigido el primer movimiento del pensar. Intentaremos pensar algo así como una *naturaleza* del mal, pero una naturaleza que no sería en absoluto naturaleza de cosas, sino naturaleza originaria del hombre, naturaleza de la libertad, y, por lo tanto, *habitus* contraído, manera de ser ya alcanzado por medio de la libertad. Es aquí donde reencontramos a Agustín y a Kant; Agustín, cuando pasa del mal actual al pecado original; Kant, cuando se remonta de la máxima malvada del libre albedrío al fundamento de todas las máximas malvadas.

(Una observación: rechazo la disyunción habitual de competencia a la que se somete la obra de Agustín, como si la filosofía del mal actual fuese competencia del filósofo y el del pecado original, del teólogo; en cuanto *revelante* —no *revelado*— el símbolo adánico pertenece a una antropología filosófica con el mismo título que cualquier otro símbolo; su pertenencia a la teología está determinado no por su estructura propia sino más bien por su relación, dentro de una cristología, con el 'advenimiento' y con el advenimiento del hombre por excelencia, Jesucristo. Por mi parte, sostengo que ningún símbolo en tanto que abre y descubre una verdad del hombre puede ser extraño a la reflexión filosófica; no estimo, entonces, el concepto de pecado original como algo exterior a la filosofía; al contrario, creo que es un tema que se ofrece al análisis intencional, a una hermenéutica de los símbolos racionales cuya tarea consistirá en reconstituir los pliegues de sentido que se han ido sedimentando en ese concepto.)

Ahora bien, ¿qué es lo que este análisis intencional hace apare-

cer? Esto: como concepto supuestamente inteligible el concepto de pecado original es un falso saber y debe ser asimilado, en cuanto a su estructura epistemológica, a los conceptos de la gnosis: caída metaempírica, según Valentín; agresión del reino de las tinieblas, según Manes. Antigñóstico en su intención, el concepto del pecado original es un concepto casi gnóstico en su forma. La tarea de la reflexión es aquí la de quebrarlo en cuanto falso concepto, a fin de recoger de su fondo la intención simbólica insustituible: la del mal ya ahí.

Hagamos, pues, este doble movimiento de la reflexión: es preciso, en primer término, quebrar este concepto como falso saber. El 'agustinismo', en efecto, en el sentido restringido con que hemos empleado al comienzo este término, une en una noción inconsciente un concepto jurídico: el de imputación o culpabilidad imputable con un concepto biológico: el de herencia. Es menester, en primer término, para que exista el pecado, que la falta sea una transgresión de la voluntad: tal ha sido la del hombre entendido como un individuo que realmente existió en el origen de la historia; es menester, por otra parte, que esta culpabilidad imputable sea transmitida *per generationem* para que nosotros pudiésemos ser, cada uno, inculpaado 'en Adán'. A lo largo de toda la polémica con Pelagio y los pelagianos vemos ir tomando consistencia la idea de una culpabilidad de carácter personal que, jurídicamente, merece la pena de la muerte y que se va heredando como una tara. La motivación agustiniana merece que nos detengamos un momento³. La intención de Agustín está dirigida esencialmente a racionalizar el tema más misterioso de Pablo, el de la reprobación: 'Yo he amado a Jacob y he odiado a Esau'. Dado que Dios es justo, débese creer que sea justa la reprobación de las creaturas que aún están en el vientre materno, que la perdición sea un

³El *Tratado a Simplicio*, del 397, es interesante a este respecto, puesto que precede en 14 años al primer tratado antipelagiano; ahora bien, el *Tratado a Simplicio* contiene ya lo esencial del argumento agustiniano.

derecho de Dios y la salvación, una gracia concedida a la creatura; de allí, pues, la idea de una culpabilidad de natura, efectiva como un acto, punible como un crimen, aunque heredada como una enfermedad. Idea intelectualmente consistente, diríamos, en la medida en que mezcla dos universos de discurso —el de la ética o del derecho y el de la biología. Idea, intelectualmente escandalosa, en la medida en que regresa, más acá de Ezequiel y Jeremías, a la vieja idea de la retribución y de la acusación masiva. Idea intelectualmente risible, puesto que deja entrever la eterna teodicea y su proyecto de justificar a Dios.

Y, no vacilo en sostener que, aún cuando Pelagio pudo haber tenido mil veces razón contra el pseudoconcepto de pecado original, San Agustín hizo pasar, sin embargo, a través de esta mitología dogmática algo esencial, que Pelagio desconoció del todo. Pelagio pudo tener razón contra la mitología del pecado original y, no obstante, es Agustín el que tiene siempre razón a través y a pesar de esta mitología adánica. Hay que sondear en el concepto del pecado original —en vez de su falsa claridad— su tenebrosa riqueza analógica; su fuerza consiste en remitir intencionalmente a aquello que hay de más radical en la confesión de los pecados, a saber, que el mal precede a mi toma de conciencia, que es inanalizable en faltas individuales y que es mi impotencia previa. El pecado es a mi libertad como mi *nacimiento* a mi conciencia actual: siempre algo ya ahí. Nacimiento y naturaleza son, pues, conceptos analógicos; la intención del pseudoconcepto del pecado original es, entonces, ésta: incorporar a la descripción de la voluntad malvada —tal como esa descripción ha sido elaborada contra Manes y la gnosis, el tema de una *quasi-natura* del mal. La función insustituible del concepto es, entonces; *integrar el esquema de la herencia al de la contingencia*. Hay algo de desesperado desde el punto de vista de la representación conceptual y algo irreemplazable desde el punto de vista metafísico. Es en la voluntad misma que existe la quasi natura: el mal es algo involuntario en el seno

mismo de lo voluntario, no ya frente a él, sino en él; este es el *servum arbitrium*. De golpe, pues, la confesión se dirige a un plano más profundo que el representado por el simple arrepentirse: si el mal está en la raíz de la 'generación', en un sentido simbólico y no factual, la conversión misma es una 'regeneración'.

Así se constituye, por medio de un concepto absurdo, un *antitipo de la regeneración*; gracias a este antitipo la voluntad aparece afectada por una constitución pasiva implicada en su poder actual de deliberación y elección. Es este antitipo de regeneración el que Kant trató de elaborar como un a priori de la vida moral. El interés filosófico del *Ensayo sobre el mal radical*, que abandonamos a medio camino, es el haber realizado la crítica del pecado original en tanto que falso saber y, en segundo término, el de intentar su deducción —en el sentido en que la deducción trascendental de las categorías es una justificación de las reglas por su poder de constituir un dominio de objetividad—; el mal de naturaleza es, pues, comprendido como la condición de posibilidad de las máximas malvadas, como el *fundamento*.

A este título, la inclinación al mal es 'inteligible'. Dice Kant: 'Si el *Dasein* de esta inclinación puede ser mostrado (dargetan) por pruebas empíricas del conflicto en el tiempo, la natura (*Beschaffenheit*) y el fundamento (*Grund*) de esta inclinación, deben ser reconocidas a priori, ya que se trata de una relación de la libertad a la ley, en la que el concepto es cada vez no-empírico' (*Ens. sobre el mal Rad.*, pág. 56). La experiencia 'confirma' nuestros juicios sobre el mal radical, pues ella no podrá jamás 'descubrir la raíz del mal en la máxima suprema del libre albedrío en relación a la ley, puesto que se trata de una acción inteligible que precede a toda experiencia' (pág. 60, nota 1). Queda así descartado todo naturalismo en la concepción de una 'inclinación natural', 'innata' al mal; puede tal vez decirse dada 'con el nacimiento', aún cuando el nacimiento no sea su causa; es más bien una 'manera de ser de la libertad que le viene de la libertad'. La

idea de un hábito 'contraído' brinda así el símbolo de la conciliación entre la contingencia y el antecedente del mal⁴.

Pero, entonces, en contraposición a toda 'gnosis' que pretende saber el origen, el filósofo reconoce aquí que el pensamiento desemboca en lo inescrutable e insondable: 'en lo que concierne al origen racional de esta inclinación al mal. Esta es para nosotros impenetrable, puesto que debe sernos imputada y que, por consiguiente, este fundamento supremo de todas las máximas exigiría a su vez la admisión de una máxima malvada' (*Ens.*, pág. 63). Con más fuerza aún: 'No existe, pues, para nosotros, una razón comprensible para saber de dónde el mal moral podría venirnos' (*Ens.*, pág. 65). Según nuestro parecer, lo inescrutable consiste precisamente en esto: en que el mal que comienza siempre *por* la libertad, se encuentre ya ahí *para* la libertad, en que sea acto y *habitus*, surgimiento y antecedente. Por esto, Kant hace expresamente de este enigma para la filosofía —el enigma del mal— la transposición de la figura mítica de la serpiente; pienso que la serpiente representa el siempre ya ahí del mal, de este mal que, sin embargo, es comienzo, acto, determinación de la libertad por ella misma.

Y de esta manera, Kant lleva a su término el pensamiento de Agustín; demoliendo, en primer lugar, definitivamente, la fachada gnóstica del concepto de pecado original; intentando en seguida una deducción trascendental del fundamento de la máxima malvada y, en fin, relegando al no saber la búsqueda de un fundamento del fundamento. Allí hay para el pensamiento algo así como un movimiento de emergencia; luego, de repliegue: de emergencia hacia la claridad de lo trascendental; de repliegue, en las tinieblas de un no saber. Porque, tal vez, la filosofía sea responsable no sólo de la circunscripción de su saber, sino también de los lí-

⁴Por inclinación (*propensio*) entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscentia*), en tanto que contingente para la humanidad en general... (*Ensayo...*, pág. 48).

mites por los que confina con el no saber; aquí pensamos el límite no ya como un término, sino más bien, como una activa y sobria autolimitación. Y digamos nuevamente con Kant: 'En cuanto al origen de esta inclinación al mal, ésta nos es impenetrable, *puesto que nos debe ser imputada*'.

Llegados a este punto, podemos legítimamente preguntarnos por qué el pensamiento reflexivo reduce la riqueza simbólica que, no obstante, no deja de instruirlo. Quizá sea conveniente volver a la situación inicial: una simbólica que no fuera nada más que una simbólica del alma, del sujeto, del yo, sería iconoclasta desde su comienzo, por representar una escisión entre la función 'psíquica' y las otras funciones del símbolo: función cósmica, nocturna, onírica, poética; un símbolo de la subjetividad marca ya la ruptura de la totalidad simbólica. El símbolo empieza a ser destruido cuando cesa de vibrar en diversos registros: cósmico y existencial. La separación de lo 'humano' de lo 'psíquico' es el comienzo del olvido; por esto, una simbólica puramente antropológica está ya encaminándose hacia la alegoría y anuncia una visión ética del mal y del mundo. Se comprende, entonces, que la resistencia del símbolo a la reducción alegorizante procede del lado no ético del mal. Y justamente, la masa de todos los otros mitos protege el mito adánico contra la reducción moralizante. Por esto, es preciso tomar en conjunto todos los mitos del mal; es su dialéctica misma la que nos instruye. Igual, pues, que la figura trágica de la serpiente en el mito adánico detiene la demitologización de los mitos babilonios, igualmente, el pecado original marca, en el interior de la visión ética del mundo, la resistencia de lo trágico a lo ético. Pero, ¿es lo trágico que resiste? Más bien habría que decir que es un aspecto irreductible a la ética, pero complementario a toda ética, el que ha encontrado una expresión privilegiada en lo trágico. Puesto que la antropología trágica es inseparable, ya lo hemos visto, de una teología trágica y ésta es, en su fondo, inconfesable. Así, la filosofía no puede reafirmar lo trágico sin

suicidarse. La función de lo trágico es la de poner en cuestión la seguridad, la certeza de sí, la pretensión crítica y, osaríamos decir, la presunción de la conciencia ética que se ha cargado con todo el peso del mal. Acaso haya mucho orgullo en esta humildad. Es entonces cuando los símbolos en su silencio hablan de la ética humillada; hablan de un 'misterio de iniquidad' que el hombre no puede tomar enteramente a su cargo, puesto que la libertad no puede dar razón de él en tanto que lo encuentra ya ahí, en ella. De este símbolo no es posible intentar una reducción alegórica. Sin embargo —se dirá— los símbolos trágicos hablan de un misterio *divino* del mal. Es posible, en efecto, que también a lo divino, que la visión ética reduce siempre a la función de Juez, haya que envolverlo en tinieblas. Contra el juridicismo de la acusación y de la justificación, el Dios de Job habla 'desde el fondo de la tempestad'.

En su fondo, la simbólica del mal no es jamás pura y simplemente simbolismo de la subjetividad, del sujeto humano separado, de la toma de conciencia, del hombre separado del ser. Es, antes que nada, símbolo de la fisura que existe entre el hombre y el ser. Debemos entonces acceder a este punto en que el mal es la aventura del ser y hacer parte de la historia del ser.

IV. EL PENSAMIENTO ESPECULATIVO Y SU FRACASO

¿Se extinguirá toda posibilidad de pensar al no saber el origen del fundamento de las máximas malvadas? ¿La lucha entre el rigor reflexivo y la riqueza simbólica se agota con el regreso al símbolo impenetrable de la caída? No lo creo. Un *hiatus* queda, en efecto, entre la comprensión que podemos alcanzar de la naturaleza esencial del hombre, por una parte y, por otra, la confesión de esta insondable contingencia del mal. ¿Es que se puede dejar de lado la necesidad de la falta y la contingencia del mal?

Puede parecer ahora que hayamos descuidado toda una di-

mención del mundo de los símbolos de rango mítico, es decir, que hayamos olvidado que los símbolos del 'comienzo' no reciben su completo sentido sino en relación a los símbolos del 'fin': purificación de la mancha, remisión de los pecados, justificación del culpable. Los grandes mitos son al mismo tiempo mitos del comienzo y mitos del fin: así, la víctima de Mardouk en el mito babilónico, la reconciliación en y por lo trágico, la salvación por el conocimiento del alma exilada, por último, la redención bíblica jalónada por la figura del fin: el rey de los últimos tiempos, el servido que sufre, el Hijo del Hombre, el segundo Adán, ejemplar del hombre por venir. Es digno de observarse en estas representaciones simbólicas, el hecho de que el sentido proceda del fin hacia el comienzo, de adelante hacia atrás. Entonces, surge el problema: ¿qué representa este encadenarse de símbolos? ¿Qué es lo que este movimiento retrógrado de sentido *da a pensar*? ¿No invita, acaso, a pasar de la contingencia a cierta 'necesidad' del mal? Esta es la más grande, aunque también la más peligrosa tarea para una filosofía instruida por los símbolos. Es la tarea más peligrosa: como hemos dicho antes, el pensamiento se aventura entre dos abismos, el de la alegoría y el de la gnosís. El pensamiento reflexivo costea por el primer abismo; el pensamiento especulativo, por el segundo. Y no obstante, esta es la mayor tarea, ya que el movimiento que en el pensar simbólico va desde el comienzo del mal hasta su fin, parece suponer la idea de que todo aquello tiene finalmente un sentido, de que una figura significante se dibuja imperiosamente a través de la contingencia del mal; en otras palabras, que el mal pertenece a cierta totalidad de lo real. Cierta necesidad... Cierta totalidad... Pero, no cualquier necesidad ni cualquier totalidad. Los esquemas de necesidad que podemos poner a prueba deben satisfacer una extraña exigencia: la necesidad no aparece sino después, visto desde el fin, y 'a pesar de' la contingencia del mal. San Pablo parece invitar a una investigación de este tipo cuando confronta las dos figuras, la del

primero y la del segundo Adán, la del viejo hombre y la del hombre por venir; y no se limita a compararlas y a oponerlas ('así como la falta de uno solo ha significado una condena para todos los hombres, del mismo modo, la obra de justicia de uno solo procura a todos una justificación que da la vida' (Rom, 5/18). Así como... así también... De una a otra hay movimiento, progreso, aumento: 'si por la falta de uno solo la multitud ha muerto, cuánto más (πολλῶμᾶλλον), la gracia de Dios y el don conferido por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se han difundido a profusión sobre la multitud' (vers. 15): 'Allí donde el pecado se ha multiplicado, la gracia ha sobreabundado' (20). Este 'tanto más', esta 'superabundancia' designan una enorme tarea para el pensamiento.

Ahora bien, débese reconocer que ninguna gran filosofía de la *totalidad* está en condiciones de dar cuenta, de dar razón de este comprender la contingencia del mal en un diseño dignificante. Pues, o bien el pensamiento de la necesidad deja caer la contingencia fuera de él, o bien incluye esta contingencia, pero eliminando enteramente el 'salto' hacia el mal que se pone, y eliminando, al mismo tiempo, lo 'trágico' del mal que se precede siempre a sí mismo.

El primer caso lo encontramos en los grandes sistemas no-dialécticos, los de Plotino y Spinoza, por ejemplo. Uno y otro conocieron algo de este problema, pero sin poder dar cuenta de él dentro del sistema mismo. Así, Plotino intentó explicar la 'declinación' de las almas fascinadas por sus imágenes corporales y trató de adecuar esta explicación con la necesidad de la procesión. El tratado iv, 3, N.os 12-18 intenta reducir la seducción narcisista derivada del reflejo del alma en su propio cuerpo y a un movimiento que expresa el sometimiento del alma a una ley universal: es factible que ella sea movida y arrastrada por la potencia mágica de una atracción 'irresistible' (ibid., N.º 12). Así, el mal no viene de nosotros, existe antes que nosotros y nos posee a pesar nuestro

(κατέχε ουχέχοντας). Finalmente, en los últimos tratados (III, 2-3) acerca de la Providencia (προνοία), Plotino revive el viejo tema del *logos*, venido de Heráclito a través de los Estoicos y de Filón, y proclama que el orden nace de la disonancia e igualmente que el orden es la razón del desorden (ὄντιάξις ἀταξία). De esta manera, la Providencia se sirve de los males que no produce; a pesar del obstáculo, la armonía nace también (ὁμῶς). A pesar del mal, el bien lo implica y lo supera.

Pero, ¿quién no ve que la teodicea no sobrepasa jamás el nivel de una retórica argumentante y persuasiva? No es un azar que recurra a tantos argumentos tanto más abundantes en la medida en que carecen de más fuerza. Pues, ¿cómo el pensamiento podría elevarse al punto de vista del todo y decir: 'puesto que hay orden, hay desorden'? Y, suponiendo que pudiera, ¿cómo no reducir entonces el dolor de la historia a una farsa, a la siniestra farsa de un juego de luz y de sombra, a menos que quiera ser una estética de la disonancia ('la discordancia tiene su belleza...'. Es preciso que haya un verdugo en una ciudad, es bueno que lo haya, tiene allí su lugar). Tal es la mala fe de la teodicea: ella no triunfa sobre el mal real, sino sólo sobre su fantasma estetizante.

Spinoza va a renunciar íntegramente a esta argumentación sospechosa de la teodicea; en una filosofía no-dialéctica de la necesidad como la suya, ciertamente hay lugar para los modos finitos, no para el mal, que es ilusión y que procede de la ignorancia del todo. Y no obstante, incluso en Spinoza, queda un enigma, el que encuentra su expresión en el desconcertante axioma del Lib. IV: 'No está dada en la naturaleza ninguna cosa singular sin que haya otra más potente y más fuerte. Y si una cosa cualquiera está dada, otra más potente, por la cual la primera puede ser destruida, está dada'. Como en los últimos tratados de Plotino, también aquí está incluida en el movimiento de expansión o expresión del ser, una ley de *contrariedad* interna. Pero esta contrariedad es tan necesaria como el movimiento mismo. La contingencia del mal, ad-

quirida en una visión ética del mal, no queda allí asegurada, sino disipada como una ilusión.

Una filosofía dialéctica de la necesidad, ¿hace más justicia, si podemos expresarnos así, a la tragedia del mal? De esto no hay duda. Es por lo mismo que una filosofía como la de Hegel representa a la vez la más gran *tentativa* de dar cuenta de lo trágico en la historia y la más gran *tentación*. Con Hegel es suprimido el carácter abstracto en el que se encierra toda visión moral del mundo; el mal toma su puesto al mismo tiempo que la historia de las figuras del Espíritu se pone en marcha; se asume el problema del mal y, al mismo tiempo, se supera; la lucha queda inscrita como instrumento del reconocimiento de las conciencias; entonces, todo adquiere un sentido; es menester pasar a través de la lucha y de la conciencia infeliz, y a través del alma bella y de la moralidad kantiana y de la escisión de la conciencia culpable y con la conciencia juzgante (trad. Hypp, II, 190, 7).

Pero, si bien es cierto que en la *Fenomenología del Espíritu* se reconoce y se integra el mal, no es en verdad como mal, sino como contradicción; su especificidad es sofocada en una función universal —la negatividad— que Kierkegaard llamaba 'el maestro Jacques del hegelianismo'. La negatividad expresa, en efecto, la inversión del singular en lo universal, la oposición del interior y del exterior en la fuerza, la muerte, la lucha, la falta. Todas las negatividades son sofocadas en la negatividad. Así, el cap. de la *Fenomenología* intitulado 'El Mal y su perdón' (trad. Hypp, II, 197, 200), no deja dudas al respecto. La remisión es ya la reconciliación en el saber absoluto por el paso de un contrario al otro, por el paso de la singularidad a la universalidad, de la conciencia juzgada a la conciencia juzgante y recíprocamente; el 'perdón' es la destrucción del 'juicio' como si fuese éste mismo una categoría del mal y no de salvación; esto es ciertamente bastante paulino: la ley misma es juzgada. Pero, al mismo tiempo, se pierde el símbolo de la remisión de los pecados, puesto que más que per-

donar el pecado, éste se 'supera y desaparece en esta reconciliación'. Por este mismo hecho, el acento trágico se desplaza desde el mal moral al movimiento de exteriorización, de Enajenación del Espíritu mismo. Puesto que la historia humana es una revelación de Dios, el infinito asume el mal de la finitud: 'Toda esta larga historia de errores que presenta el desarrollo humano y que la fenomenología reconfigura, es ciertamente una caída (escribe Hypolite); pero es preciso establecer que esta caída es parte constituyente del absoluto mismo, que es un momento de la verdad total' (*Genese et structure de la Phenomenologie de l'Esprit*, pág. 509).

El pantragismo es la réplica a la disolución de la visión ética del mundo; este pantragismo se cierra en el saber absoluto y con la transposición de la remisión de los pecados en reconciliación filosófica. No queda nada de la injustificabilidad del mal y de la gratuidad de la reconciliación.

Si tanto la necesidad no-dialéctica de Plotino y Spinoza y la necesidad dialéctica de Hegel vienen a encallar, a fracasar en este punto, ¿no deberemos más bien dirigir nuestra pregunta por el lado de una *historia sensata*⁴, más bien que a una *lógica del ser*? ¿Es posible concebir una historia sensata, en la cual la contingencia del mal y la iniciativa de la conversión sean asumidas y englobadas? ¿Es posible concebir un *devenir del ser* donde el aspecto trágico del mal —de este mal siempre ya ahí— sea a la vez reconocido y superado?

No estoy en condiciones de contestar al problema; entreveo solamente una dirección posible para el meditar. Y, para concluir, diré lo que percibo. Tres fórmulas se presentan a mi espíritu, que expresan tres maneras de vincular la experiencia del mal a la experiencia de una reconciliación. Antes que nada se espera esta reconciliación a *despecho* del mal. Este 'a despecho' constituye una verdadera categoría de la esperanza, la categoría del desmentido. De esto, sin embargo, no existen pruebas; sólo hay signos; el

medio, el lugar de implantación de esta categoría es una historia, no una 'lógica', es una escatología, no un sistema. En seguida, este 'en despecho de' es una 'gracia'; con el mal, el Principio de las cosas hace el bien. El desmentido final es, al mismo tiempo, pedagogía oculta. Tercera categoría de esta historia sensata: 'cuanto más' (πολλῷ μᾶλλον); esta ley de superabundancia engloba a su vez la 'gracia' y el 'a despecho de'. Este es el milagro del *Logos*; de él procede el movimiento retrógrado de la verdad; de la maravilla nace la necesidad que coloca al mal retroactivamente a la luz del ser. Aquello que en la vieja teodicea no era sino expediente del falso saber, se vuelve ahora inteligencia de la esperanza; la necesidad que buscamos es el símbolo racional más alto que engendra esta inteligencia de la esperanza.

Original en francés. Versión al castellano de
HUMBERTO GIANNINI I.

NOTAS DEL TRADUCTOR

*Toda proposición científica o filosófica está fundada en otra de la cual deriva su sentido y su verdad. Se forma así una cadena de proposiciones que se van entregando unas a otras la verdad. Esta cadena no puede ir al infinito; es preciso encontrar una proposición que se respalde a sí misma, que sea verdadera sin condiciones, en una palabra, que sea *evidente*. Y si el pensamiento lograra encontrar esta verdad, desde ella podría entonces construir una filosofía sin pre-supuestos, un sistema riguroso a la manera del matemático. Para muchos pensadores, pues, la filosofía se identifica con la búsqueda de un punto de partida, es decir, de esa verdad que ya hemos descrito. El autor constata, que la historia de la filosofía es 'una extenuante huida atrás' en busca de esa verdad. ¿No sería legítimo detenerse, entonces, y preguntarse si esa persecución tiene sentido?

^bExtenuados, podemos un buen día ponernos de acuerdo en que 'la verdad no existe', y elegir un punto de partida cualquiera, convencional. Esta, me parece, es una posibilidad si no identificamos punto de *partida y verdad primera*.

°Creo que con el término dejá ici el autor expresa la prioridad temporal, pero ante todo 'espacial', del sentido y, como veremos más adelante, del mal. Esto es: no hay *un momento* en la historia del hombre en que éste haya confesado ser la causa absoluta del mal (o del sentido) *Siempre*, ha encontrado el mal *fuera* de él; el sentido, *fuera* de él.

°El término 'modernidad' alude a una opinión surgida en el siglo pasado, según la cual los dogmas son meros símbolos de la vida moral y religiosa.

°Tético, viene de tesis. Juicios téticos son los que afirman una realidad; hipotético, los que condicionan esta realidad.

°Quizá debamos entender: una historia del sentido del Ser.