Rasgos antropológico-éticos en el pensamiento de Paul Ricoeur

POR
ANGEL CUENCA MOLINA

1. LA LIBERTAD ENCARNADA

El obrar humano se distingue del obrar zoológico en que es autoposeído por el hombre. En la autoposesión interviene la función clarificadora de la mente y la fuerza comprometedora de la voluntad. En tal caso, es decir, cuando intervienen ambas facultades, el hombre asume su propio obrar. Se puede decir que el ser humano actúa responsablemente cuando su obra está decidida por la esfera superior del psiquismo humano.

Ahora bien, el psiquismo humano no obra autónomamente dentro del hombre. No es una parcela independiente, antes al contrario, en todo comportamiento humano interviene, como es lógico, el hombre completo que es, en frase de Zubiri, «inteligencia sentiente». La integridad humana de la acción nos da como consecuencia un primer concepto ético ricoeriano: la libertad del hombre no es absoluta, es una libertad encarnada, síntesis de los aspectos voluntarios e involuntarios que embargan al hombre entero (1).

La actividad libre ha tenido a lo largo de la historia de la ética distintas connotaciones que van desde la concepción de la libertad como facultad autónoma y absoluta que sólo unos factores accidentales pueden mermarla ocasionalmente, hasta la imagen de un hombre totalmente determinado y con imposibilidad absoluta de ejercer un mínimo de autonomía en su actuación.

La imagen de libertad que nos da Ricoeur es la de una libertad humana, situada, dialéctica, donde las dificultades (nunca imposibles de superar) más que del exterior, provienen de la misma condición humana. La libertad se

(1) P. RICOEUR, *Le Volontaire* et *l'Involontaire,* Aubier, Vienne (1967), págs. 455-456.

debate en un drama y en una paradoja entre lo voluntario y lo involuntario. De parte de lo voluntario, se encuentra la capacidad que el hombre posee de proyectar y de querer, la intencionalidad de la persona, la decisión liberadora y la conciencia. Del lado de lo involuntario se halla la propia corporeidad, el inconsciente y la necesidad (2).

Esta ambivalencia que se da en el ser humano que pretende llegar a la acción hace que no podamos hablar de una responsabilidad neta, ni tampoco de un determinismo azaroso, sino de una «libertad solamente humana» (3). Con ello está afirmando que todo momento de nuestra voluntad tiene un doble signo, uno de tipo indeterminista y otro de tipo determinista: acción y pasión, flexibilidad y dureza, consciencia e inconsciencia. El secreto está en que la voluntad humana no rompe este doble signo, sino que lo asume tal cual y el resultado de esta asunción totalizante es que, cuando actúa, no es todo determinismo ni indeterminismo, sino una acción voluntaria que no es totalmente creadora. Pero es una acción plenamente humana y, como tal, responsable.

Ahora bien, la comprensión última de esta libertad encarnada está ligada a esas ideas-límite de que habla Ricoeur y que vienen a ser como los umbrales de nuestra humanidad: la idea-límite de Dios me hace vislumbrar que mi libertad no es creadora plenamente, aunque sí es una verdadera libertad humana. La idea de una motivación totalmente diáfana, justa y exhaustiva, me hace percibir que tengo unas motivaciones que muchas veces son indirectas, torcidas, cargadas de afectividad, pero motivaciones, al fin y al cabo, humanas. La idea de un cuerpo francamente dócil, con una libertad absoluta y sin ninguna resistencia, me lleva a la comprensión de una libertad que muchas veces tiene que luchar con una morfofisiología que funciona con inercia cuasi automática y ralentiza una posible respuesta rápida. Por último, el sueño y el deseo de una libertad imparcial me lleva al convencimiento de muchas adherencias motivacionales en mi libertad que la hacen continuista y parcial.

Con estas ideas-límite constatamos los umbrales de nuestra libertad. Umbrales que nos hacen realistas, dignamente humanos y conscientes de un quehacer ético. «De aquí que no se pueda exaltar excesivamente la llamada a una ética de la pura responsabilidad y del puro compromiso, sin tener en cuenta las incoercibles exigencias de nuestra condición corporal y terrestre. Pero tampoco se puede caer en una ética de la pura necesidad y de la pura fragilidad humanas, sin admitir el "sursum" de la libertad como toma continua de responsabilización en la que el hombre se realiza y realiza el mundo» (4).

Aquí está la baza ética que el hombre concreto tiene que jugarse en pos de una progresiva liberación que se inicia en la toma de conciencia de su propia realidad y llega a su culmen en la superación de la necesidad que le hace un ser alienado.

---

(2) P. RICOEUR, o. c., 342-385.
(3) P. RICOEUR, o. c., 455.
(4) M. VIDAL, *Moral de Actitudes, P. S.*, Madrid (1974), pág. 202.

A pesar de todo, nuestra libertad, a juicio de Ricoeur, es agónica y dramática. El hombre es corporeidad, es inconsciente, es vida y, por tanto, no es indeterminismo absoluto. El cuerpo, el inconsciente y la vida configuran a cada hombre de un modo y en una fisonomía concreta. El carácter de cada hombre, como todos los rasgos de su personalidad poseen unos aspectos que son hereditarios y otros ambientales. La sociedad en que vivimos nos está condicionando y bombardeando constantemente con sus presiones, sus modas, propaganda y valores. La educación que hemos recibido y el ambiente materno en forma de urdimbre constitutiva cuando éramos niños también contribuyó a modelar lo que ahora somos. Por último, el pasado colectivo (historia, cultura) y el individual (bueno, malo) han dejado su huella en nuestro recuerdo a la hora de plantearnos el porvenir. Quien diga que no estamos determinados está cerrando los ojos a estas realidades que todos experimentamos.

Pero la persona también es indeterminismo. Existe en el hombre un psiquismo consciente que le constituye como separatividad. Hay en todo ser humano un dato psicológico-espiritual que le hace irreductible a lo meramente corpóreo. El dato sociológico también está mitigado por una capacidad en la persona de oposición y crítica que le hace único, irrepetible y peculiar a la hora de asumir los valores de la sociedad. La contestación es una de las consecuencias en que el hombre se basa para decir «no» al mundo y «sí» al Yo. También el dato histórico posee una réplica fuerte en la creatividad humana y en la capacidad del hombre para iniciar una vida distinta a pesar de las fallas del pasado.

En esta doble realidad que he enumerado se encuentra la dialéctica y tensión que la libertad humana ha de afrontar a juicio de Ricoeur. Todos estos datos pertenecen en alguna medida a la persona. Este es su Yo y su mundo. Sería ridículo querer eliminarlos. La postura correcta es saber asumirlos. De aquí que nuestro autor diga: «querer no es crear». Pero, ser libre es ser así y nada más. Vivir a partir de ahí será la tarea ética de una progresiva liberación.

2. DE LA NO-COINCIDENCIA AL HOMBRE COMO PROYECTO

El pensamiento antropológico ricoeriano parte de la fragilidad constitucional del hombre. De aquí surge el concepto de labilidad como desplazamiento o desproporción del hombre consigo mismo. La persona siente el reto de la totalidad y la bienaventuranza, pero experimenta al mismo tiempo la muerte y el deseo. El hombre se siente, por ello, en una situación de miseria y de impotencia. El ser humano, en su dimensión corpórea es un ser abierto al mundo. El mundo es el correlato y el entorno del sujeto, que se convierte en un ser receptivo de los acontecimientos que le ofrece ese mundo. Todo ser humano percibe su mundo desde una perspectiva limitada por el cuerpo propio. Pero el cuerpo es considerado como totalidad existente. Todas las sensaciones

corpóreas están organizadas por un Yo integrador ínsito en el cuerpo y coincidente con él.

La captación que mi Yo hace de su entorno o su capacidad de receptividad nos dan una primera aproximación de la limitación del sujeto. Esta finitud consiste en la perspectiva o estrechez del ser humano en su relación con el mundo. El hombre es testigo de su propia finitud al percibir el mundo y al expresarlo en su lenguaje. Ricoeur nos quiere indicar en su antropología que la reflexión del sentido y la perspectiva del lenguaje nos llevan a un hombre finito y limitado. Esta limitación humana de todo mortal lleva consigo una actitud y un quehacer ético muy peculiares que dan lugar a una tarea de personalización.

La finitud del ser personal se comprende a partir de la noción de carácter (5). Pero el carácter tiene su base en el deseo y en el hábito. Con el deseo experimentamos una carencia y un impulso hacia algo. Las cosas del mundo en que vivimos nos atraen o nos repugnan y esto hace que el deseo convierta a la persona en un ser abierto a los demás, un ser que proyecta y que busca, que sale de sí hacia el objeto deseado. No entiende Ricoeur a la persona como una realidad cerrada. Posee dos dimensiones: la intimidad y la apertura. La alteridad entra en el ser humano por el camino del deseo y del carácter. Pero también el hombre toma conciencia de sí y siente su singularidad por medio de su cuerpo. Así, todo humano se debate entre su tendencia hacia sí mismo y su apertura hacia los demás. La dialéctica en que se mueve el sujeto entre centramiento-descentramiento hace que muchas veces el hombre se prefiera a sí mismo en vez de abrirse existencialmente a los demás. Este amor de sí mismo a costa de los demás es lo que Ricoeur llama «la perspectiva afectiva» (6).

Las personas nos proponemos diversos fines que tienden a ser alcanzados mediante unos proyectos. El proyecto viene a ser el camino que tiene como objetivo saturar el deseo de la inquietud humana. Esta inquietud abarca dos modalidades diferentes a las que Finance llama «el paso y el trascendimiento» (7). El paso es un caminar continuo del deseo de un objeto a otro. Apenas hemos logrado un fin que anhelábamos, nos decepcionamos con su consecución o nos acostumbramos a ella y deseamos alcanzar otra meta. El acostumbramiento a la situación adquirida o ya dada de antemano parece que es más propio de hombres-robots que de seres verdaderamente humanos. El hombre vive en el permanente deseo para poder gozar más y realizarse mejor.

El trascendimiento es otra dimensión importante del deseo humano. En efecto, el hombre no sólo desea constantemente, sino que siempre desea lograr algo mejor. Es como si no se conformara con una sucesión de logros horizontales y quisiera una progresión sucesiva de sus aspiraciones. El animal modifica también sus deseos, pero siempre se halla inmerso en la esfera de lo sensible.

(5) P. RICOEUR, *Finitud y Culpabilidad*, Taurus, Madrid (1969), págs. 94-113.
(6) P. RICOEUR, o. c., 94-95.
(7) J. DE FINANCE, *Essai sur l'Agir Humain*, Presses de l'Université Gregorienne, Rome (1962), pág. 121.

El hombre, en cambio, se sitúa a niveles diferentes anhelando valores distintos. Sólo el hombre posee un deseo jerarquizado. Ciertamente que el hombre puede encerrarse en sí mismo y buscar fines que le esclavicen más. Pero también se da en él una apertura hacia horizontes cada vez más personalizadores y comunitarios. Hay muchos hombres que experimentan cada vez más los pequeños goces egoístas como inútiles y pasajeros y buscan fundar su vida en unos fines, valores o ideales más profundos. El trascendimieno afecta tanto al nivel intelectual como al volitivo del hombre. Por eso, nuestro obrar es el que mantiene en vilo nuestra vida. Para nosotros el presente es soñar con el futuro, planificar el porvenir. Es, en definitiva, proyectar (8).

Por todo lo cual, la finitud o no-coincidencia del hombre consigo mismo sirve de entronque a nuestro autor para fundamentar el quehacer ético. Todo ser humano se encuentra ante una situación de perplejidad. Unos optan por un tipo de vida egoísta e inauténtica. Otros se deciden por un género de vida coherente, sincera y de apertura hacia los demás. En cualquiera de los casos, la persona proyecta, quiere salir de lo dado, busca una tarea que responda a sus inquietudes y necesidades.

Y aquí entra la noción ricoeriana de carácter en relación con la finitud de la persona. Para el autor de Finitud y Culpabilidad, el carácter personal no es cerrazón, es apertura, aunque limitada, de nuestra existencia. «La abertura de nuestro campo de motivación significa que en principio somos accesibles a todos los valores de todos los humanos a través de todas las culturas» (9). Cada uno de nosotros estamos abiertos a un abanico ingente de posibilidades. Los valores son accesibles a cualquiera de los hombres pero cada ser humano lo hace a su estilo. Estilo que es manifestado en la peculiaridad del carácter de cada ser humano (10). La herencia de cada ser es su carácter heredado, recibido de otros, pero asimilado a si de tal modo que es la propia abertura a la humanidad. Es a la vez un estrechamiento y una abertura. Es una limitación y una posibilidad de futuras realizaciones que integren el ser-hombre.

Aquí está lo que Aranguren llama el «êthos» o carácter moral (11) que viene a ser todo cuanto nos hemos apropiado a nuestro estilo de vida y que es la raíz unitaria de nuestros actos y hábitos. Según esto, el hombre proyecta y se afana en el tiempo para realizarse éticamente (12). Ahora bien, este aprovechamiento, en ningún caso, ha de entenderse en un sentido voluntarista, aunque sí sea un filósofo de la voluntad.

No es su idea la de un hombre plenamente perfecto, entre otras cosas, porque el ser humano es finito. Tampoco se puede afirmar que nuestro autor posea una idea pesimista acerca de las posibilidades del hombre. Sencillamente, parte de un sentido humano plenamente, teniendo en cuenta que toda persona

(8) J. DE FINANCE, o.c., 124.
(9) P. RICOEUR, o. c., 108.
(10) P. RICOEUR, o. c., 110.
(11) J. L. LÓPEZ-ARANGUREN, «Etica», *Revista de Occidente,* Madrid (1972)[5], 219 y ss.
(12) J. L. LÓPEZ-ARANGUREN, o. c., 231.

ha recibido una vida y que esa vida le condiciona en sus potencialidades. Pero el hombre es único e irrepetible y, dentro de su finitud, puede realizarse y debe hacerlo de la mejor forma que le sea posible, proyectándose hacia su futuro, desde la perspectiva de su historia. Este proyecto engendra o lleva consigo una personalización progresiva, puesto que la tarea de un hombre concreto es su realización como tal persona.

La realización no consiste en suprimir, restar, reprimir u olvidar lo que el hombre es. Consiste, en cambio, en una voluntad de superación asumiendo y respetando tanto la herencia como lo ya hecho a lo largo de su vida pasada. Esto es lo que quiere decir Ricoeur cuando afirma que el hombre es a la vez estrechamiento y abertura.

El valor central, a mi juicio, lo pone Ricoeur en la persona. Una persona que primero de todo se acepta a sí misma como es, sin despreciar lo que no le gusta de sí, sino asumiéndolo como parte integrante de su ser. En segundo lugar, una persona que rechaza falsos idealismos e inútiles ensoñaciones, que por ser tan alejadas de la realidad, quedan totalmente infructuosas. Una persona, en fin, que sabe lanzarse al futuro, con seguridad existencial, intentando conseguir y plasmar en la realidad de sus actos aquellos proyectos concretos que previamente se ha fijado como dignos de realización.

3. LABILIDAD NO ES CULPABILIDAD

Hemos visto cómo la ética ricoeriana se fundamenta en un profundo res. peto a la persona concreta. Esta persona posee una existencia abierta y en diálogo con los demás. Las relaciones humanas están basadas en el sentimiento, el cual hace que nos sintamos enlazados con los demás seres. Este sentimiento del hombre, como todas las restantes dimensiones humanas, sufre, según estima Ricoeur, una desproporción que le hace limitado y frágil. Nuestro autor elabora su hipótesis de la fragilidad afectiva basándose en la concepción platónica del Timós, como soporte de las terminaciones de los movimientos afectivos: el placer y la felicidad.

Si el conocimiento diferencia el sujeto del objeto, el sentimiento hace un énglobamiento entre el Yo y el mundo. Todo comportamiento humano, además de su intencionalidad, conlleva una resonancia pática a la que los antiguos llamaban «pasiones», afectos o sentimientos. Hoy se llama ((función reguladora» porque tiene como finalidad restaurar el equilibrio del organismo viviente. Pero la conducta humana no es sólo respuesta a unos estímulos, por eso, los sentimientos no son reducibles a puro sistema regulativo. Son signo de humanidad. El sujeto de la acción moral es el hombre entero y, como tal, poseedor de unos sentimientos que motivan su acción, elevándola o degradándola.

Por lo que respecta a nuestro caso, Ricoeur trae aquí a colación el tema de los sentimientos para mostrar la mediación de la actividad humana, expresando su fragilidad. En este sentido, los sentimientos son considerados como

marcha o tendencia hacia algo que se desea conseguir y que se supone nos va a traer cierta felicidad. El problema está en esa desproporción existente entre el principio del placer y el de la felicidad. Se trata de un constante trasiego entre la aspiración y la realidad. Veamos el examen que Ricoeur hace de las pasiones de tener, de poder y de valer para analizar su dualismo en el Yo personal (13).

a) El Tener

El tener es un sentimiento de apropiación tanto de las cosas como de las personas. Todo sujeto puede apropiarse de algo o rechazarlo. Nuestro autor se pregunta: ¿Es posible una apropiación inocente? La historia nos ha demostrado en muchas ocasiones que el afán de posesión ha traído guerras, derrumbamientos de imperios, asesinatos, etc. Las mismas personas han sido muchas veces objeto de posesión alienante: esclavitud, trata de blancas, poligamia, etc. Sin embargo, no parece que toda apropiación sea injusta. El hombre es un ser que trabaja y gracias al trabajo puede subsistir. La relación económica con las cosas es necesario para la vida. Lo económico es, en principio, una necesidad. Pero aquí funciona el deseo que quiere poner al objeto a disposición del Yo, en forma de posesión, lo mío. Así, el sujeto se aferra a lo suyo y el objeto empieza a ejercer una especie de tiranía sobre el sujeto. Lo poseído puede perderlo el sujeto y pensarlo le produce temor y angustia. «La relación de apropiación acaba por invadir palmo a palmo la zona del espíritu: yo puedo establecer con mis pensamientos una relación de apropiación —yo tengo mis ideas sobre este punto, digo yo—; de rechazo, también la expropiación mutua pasa desde el cuerpo al espíritu, acabando por desgajar el yo del tú hasta en sus raíces más íntimas» (14).

Ricoeur, sin embargo, no es partidario de creer que la solución esté en la anulación absoluta de la facultad de poseer en el hombre. Tiene que haber algún tipo de posesión inocente. Por tanto, la línea divisoria no la pone entre «el ser y el poseer», sino entre «una posesión injusta y una posesión justa». No está de acuerdo con Kant nuestro autor al afirmar que la posesión no es siempre mala, sino que hay un significado malo en el afán de poseer. Lo que sí reconoce es que en el sentimiento de tener se da un punto débil de fragilidad afectiva humana.

b) El Poder

Es otro sentimiento humano donde se manifiesta la fragilidad de los sentimientos del hombre. Hay un poder del hombre sobre el otro hombre que se cimenta en una cierta posesión en los aspectos tecnológico, económico y social. Ya desde antiguo las relaciones de poderío se han basado en la necesidad de organizarse y distribuir las responsabilidades laborales. Platón reco-

(13) P. Ricoeur, *Finitud* y *Culpabilidad,* 180-199.
(14) P. Ricoeur, o. c., 184.

nació que la vida en la ciudad se va complejificando y proviene un refinamiento de la misma. Estas relaciones laborales y sociales dan lugar a distintas actividades y funciones. Será, pues, el origen de las clases sociales como consecuencia de la división del trabajo y la distribución de las responsabilidades en la polis. «Lo que establecimos y dijimos repetidamente, si quieres hacer memoria, es que conviene que cada cual preste atención a una sola cosa de la ciudad, precisamente a aquella para la que por naturaleza está mejor preparado» (15).

Pero, donde las relaciones de poder se dan con mayor incidencia es en el campo político. El poder político toca directamente la sensibilidad del hombre de tal modo que le hace a veces cambiar los demás sentimientos personales. A pesar de esto, nuestro autor se apresura a afirmar que la autoridad en sí no es mala, es hasta necesaria para una organización en la sociedad pero, de hecho, es un poder sobre los demás, es un dominio del hombre sobre el hombre. «Considerado como poder, el Estado es el organismo que tiene en sus manos el monopolio de la coacción física legítima; bajo este aspecto, representa el poder que ejercen algunos ciudadanos sobre los demás, poder físico de coacción. En un Estado constituido jurídicamente, ese poder físico coercitivo coincide o coincidiría con el poder moral de imponer ciertas exigencias; pero aun entonces, seguiría siendo poder del hombre, poder instituido ciertamente, pero poder ejercido» (16).

Después de haber afirmado Ricoeur que en teoría el poder es necesario e inocente, reconoce que, de facto, este poder se relaciona con el mal: Primeramente, porque los que detentan el poder no saben imponer su autoridad más qu recurriendo a la violencia correctiva. Segundo, porque el mismo poder político se degenera por su misma naturaleza violenta. Entre ese poder corrompido y mutilado, donde el hombre se convierte en esclavo del otro hombre por la fuerza, y una autoridad ideal que educara en la libertad, se da un abismo. Pero el hecho de que podamos plantearnos la utopía es señal de que no necesariamente sea así. La idea representada de un poder utópico al servicio de la libertad del individuo y del bien común nos manifiesta dos verdades: Una, saber que la causa de ese poder, corrompido de facto, no es una maldad congénita, sino una fragilidad afectiva proveniente de la labilidad humana. Otra, vislumbrar la línea ética en nuestro autor que nos lleva a plantearnos una tarea de reconciliación del poder consigo mismo y con el hombre.

c) El Valer

Aquí está la tercera pasión que comenta Ricoeur a partir de Kant y que nos va a servir para remachar la fragilidad afectiva del hombre. El honor, la gloria, la estima, el valor ante los demás son formas de pasiones o sentimientos personales en los que va incrustado a veces un mal sentimiento de sí o de

(15) Platón, *Obras Completas* (República 43-a), Aguilar, Madrid (1977)², 730.
(16) P. Ricoeur, o. c., 189.

los demás. Todos poseemos un instinto de conservación que tiende a defendernos contra las agresiones provenientes del exterior y que amenazan nuestra vida. También poseemos un sentimiento de autodefensa personal donde late la afirmación de sí y el deseo de reconocimiento por parte de los demás. Muy cercano a este deseo natural está la posición egoísta de hacerse valer por encima de todo y a costa de quien sea.

«Por eso el "yo" se constituye allende la esfera de lo económico y de lo político, en la región de las relaciones interpersonales. Aquí es donde yo percibo el propósito de ser estimado, aprobado y reconocido. Aun para mí mismo, mi propia existencia depende de esta afirmación en la opinión de los demás: me atrevería a decir que mi "yo" me lo da hecho y consagrado la opinión de los demás; de esta manera la afirmación y constitución de los individuos es obra de la opinión mutua» (17). Y es en este instinto de reconocimiento donde el individuo se siente seguro, porque se le aprecia y se le distingue de los demás. Pero esto lleva consigo la conversión de la estima en un fin en sí mismo, a veces, por encima de la propia persona. No es extraño el caso de un hombre que desea por encima de todo que se le aprecie por unos valores que él sabe que no posee, dando así lugar a una verdadera alienación de su persona, porque valora más su imagen que la realidad de su persona.

Aquí está la patología de la estima y éste es otro punto de la fragilidad humana. Pero más que de una perversidad congénita de tipo moral, habría que hablar de un estado lábil que puede llevar a esa perversión o a una regeneración del instinto de estima. También aquí veo en Ricoeur una tarea ética puesto que él se inclina por un sentimiento originario antes que por una patología congénita de la estima.

De todo lo dicho en este apartado, se puede afirmar que Ricoeur pone un conflicto dualista en cada persona, debido a una no-coincidencia del Yo consigo mismo. Esto conlleva también una dualidad entre la persona del Yo y la persona del Tú, debido precisamente a esa condición lábil que todos arrastramos en nuestra existencia. Pero esto no es culpa del propio hombre. Es característica peculiar de su ser constitutivo. «No podría calar en nosotros ningún conflicto entre nuestro yo y cualquier circunstancia capaz de comunicarnos una personalidad prestada si previamente no llevásemos ya entrañada en nosotros esa desproporción entre el Bíos y el Lógos, cuya lucha intestina original hace sangrar nuestro "corazón"» (18).

Aquí está presente la labor ética del hombre: si la persona fuera totalmente un ser caído, surgiría una ética excesivamente pesimista, de desconfianza en el hombre, de heteronomía. Si, por el contrario, el hombre fuera un ser perfecto, tampoco necesitaría ningún tipo de ética. Pero el ser humano ricoeriano es lábil, lo que conlleva una tarea ética que confía en las fuerzas limitadas de su persona. La tensión en que se mueva el hombre está exigiendo un obrar integrador. El sujeto no responde perfectamente a las demandas de

(17) P. RICOEUR, *o.c.*, 193.
(18) P. RICOEUR, *o.c.*, 209.

su existencia, cosa que le hace infeliz e inmaduro. Pero él sabe que puede dar más de sí, que en la medida en que sea él mismo, puede sentirse más seguro. Cuando él asuma y tome conciencia de su fragilidad, verá que no es transparente su obrar, pero puede ser un poco más claro.

El sujeto ético de Ricoeur es una persona realista, que sabe y experimenta su debilidad (de la que él no tiene culpa), que ve a los demás muchas veces como amigos suyos y otras, como sus contrincantes porque ellos tampoco son totales. El se sobrestima y valora en exceso su obra pero, de puertas adentro, se da cuenta de que ni tiene, ni puede, ni vale tanto. Esta situación real podría ocasionar en otros pensamienos filosóficos unaactitud de desencanto antropológico y ético. Pero no ocurre así en nuestro pensador. El cree en el hombre y piensa que, a partir de lo que es, puede llegar a ser más. Perfila una postura ética que yo llamaría «existencial-realista-personalista».

Es existencia1 porque encuadra al hombre en su mundo, en su existencia concreta. No piensa en el hombre ideal, sino en el ser concreto, situado, circunstancial. Pero no ve la existencia con un sentido de angustia, sino con un profundo sentido de esperanza. El hombre es pasado, pero también es porvenir, es historia que evoluciona.

Es realista porque no concibe a un ser humano etéreo, ideal, sino real, con sus trabas y complejos, sus determinismos e indeterminismos. Todo lo cual le hace ser un hombre débil, inmaduro, pero con posibilidades de rehacerse, de integrarse y de mejorar.

Es, por último, una ética personalista porque tiene en cuenta al ser humano como tal. Busca lo que de persona tiene el sujeto y lo comprende. Ser persona es para Ricoeur, comprenderse, aceptarse y lanzarse a la obra. Es una labor entre un «arqué» y un «telos», entre lo que he recibido y lo que quiero ser.

Existencia, realidad y persona vienen a dar a toda la obra de Ricoeur un sentido comprometido y a la vez esperanzador. El compromiso está en el quehacer ético que todo ser humano ha de afrontar en su persona y entorno. La esperanza la cifro en una postura no-conformista, enmarcada en el deseo y la confianza por evolucionar y posibilitar unas estructuras que le permitan realizar su «telos».

4. CONTRIBUCION DE LOS MITOS DEL MAL A UNA ANTROPOLOGIA ETICA

En la segunda parte de su libro *Finitud* y ***Culpabilidad*** (La Simbólica del Mal) Ricoeur se pregunta cómo se da el paso de la posibilidad del mal humano a su realidad, o lo que es igual, el paso efectivo de la labilidad a la culpabilidad. Para ello emprende una marcha regresiva hasta llegar a lo que él llama «expresiones espontáneas». Analiza los conceptos de mancha, pecado y culpabilidad para reproducir y explicitar la experiencia sucesiva que en los diversos pueblos se ha tenido de la voluntad culpable (19). Podemos afirmar que el punto focal

(19) P. RICOEUR, o. c., 265-433.

hacia donde se dirigen todos los símbolos del mal es el «siervo albedrío». Como afirma Peñalver Simó: «La impureza de la mancha, la desviación del pecado y el peso de la culpabilidad acumulan y enriquecen la experiencia de una libertad que se esclaviza a sí misma, que se afecta y se infecta por su propia elección» (20).

A continuación, estudia Ricoeur cuatro tipos míticos referentes al origen y al fin del mal (21): 1) El Drama de la Creación: Consiste en el caos contra el cual ha de luchar el acto creador de Dios. Los rasgos fundamentales de este tipo mítico son la identificación del mal con el caos y de la salvación con la creación. 2) El Mito de la Caída: Como episodio irracional dentro de una creación acabada y perfecta. Aquí hay una escisión entre la caída y el drama de la creación; esta escisión produce otra entre el tema de la salvación y el de la creación. Queda abierta una tensión entre dos concepciones diferentes: la que propugna una creación acabada y la que defiende una salvación como tarea a la espera del día final. 3) El Mito Trágico: Se trata de un mito intermedio entre el mito del caos y el de la caída. Es el caso de un dios que tienta, obceca y extravía. El héroe trágico es culpable sin culpa. La salvación consiste, no en el perdón, sino en una liberación estética, donde coinciden libertad y necesidad. 4) Por último, está el Mito del Alma Desterrada, propio de nuestra cultura occidental y consiste en dividir al hombre en dos: alma y cuerpo.

Los tres mitos trágicos (el drama de la creación, el trágico y el del alma desterrada) hacen caer en la cuenta a toda persona que se acerque a ellos con ánimo hermenéutico, que hay un plus que supera la simple visión ética del mal propia del mito adámico: «El mito de la caída necesita el coinplemento de esos otros mitos, a fin de que el dios ético que en él se presupone pueda mantener su carácter de "Deus absconditus", y para que el hombre culpable al que se denuncia en él aparezca al mismo tiempo como víctima de un misterio de iniquidad, que lo hace tan digno de compasión como de ira» (22). Si el hombre es digno de compasión y de ira es que no se trata del único y total responsable. Si el ser humano posee una libertad encarnada, es un ser lábil, se halla inmerso en un siervo albedrío y es, además, empujado hacia el mal, no podemos menos de esperar que sucumbiera al empezar su trayectoria. Por eso, los mitos hacen comprender a un hombre que es a la vez culpable y víctima y a un Dios que aparece de igual modo lejano y cercano al hombre.

El símbolo nos ayuda a meternos en el hombre, en su vida y en su mundo, reflexionando sobre ellos. Es por ello que el filósofo que es conocedor de su labor ha de elaborar conceptos existenciales que esclarezcan el sentido de la vida del hombre a partir de los mitos. Desde la óptica mítica, Ricoeur intenta hacer una filosofía que entrevé al hombre concreto que está encarnado en el siervo albedrío. El ser personal se halla existencialmente instalado en su mundo, gozando y sufriendo su propia realidad, con una corporeidad animada y

(20) M. PEÑALVER SIMO, *La Búsqueda del Sentido en el Pensamiento de Paul Ricoeur*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla (1978), 76.

(21) P. RICOEUR, o.c., 465-644.

(22) P. RICOEUR, *o.c.*, 698.

con unos mitos que marcan su racionalidad y trayectoria de vida. El hombre cuya figura se desprende de los mitos interpretados por Ricoeur, contiene en sí los siguientes caracteres:

1) Es un ser que nace ya en un mundo caído, que ya está infectado, manchado. Vive en un entorno social y estructural de maldad, donde las personas van contagiando su precariedad unas a otras. Esto es debido a que el hombre nace con una influencia ancestral para el mal. Esta trágica realidad del hombre le condiciona en su paso por el mundo, y, así como a él le hacen la vida imposible los demás, él también trata de hacerlo a los otros, de tal forma que la vida adquiere un fondo trágico porque el hombre se debate ante la alternativa del bien que quiere y el mal que realiza. Muchas veces la salida es el escape, la agresividad o la cerrazón, funciones del Yo, que el Cogito no acepta, pero que no tiene más remedio que practicarlas si quiere seguir viviendo. Antes de que el hombre esclavice y aliene al otro hombre, él se siente alienado y esclavizado por el mal que le pre-existe, que lo lleva en su sangre, que lo ha heredado de los otros.

2) El hombre también introduce la maldad en su mundo. Si antes el hombre era víctima del mal heredado, ahora es el propio hombre el que quiere practicar ese mal y, con él, de momento, se siente feliz. Es un mal practicado por el hombre, pero no inventado totalmente por él. Cede ante su tentación, insinuación y atractivo aparente. Busca llegar con el mal adonde no ha podido llegar con el bien y cree que practicando el mal objetivamente va a obtener un bien subjetivo. Por eso, no se puede decir que el hombre quiera el mal por el mal, sino porque pretende encontrar un bien. El hombre no es el malo absoluto, sino un simple colaborador que lo practica equivocadamente.

3) El siervo albedrío: La persona no es libre absolutamente. Esto ya lo venimos afirmando desde el principio, pero ahora lo hacemos (como dice Ricoeur) no desde una eidética, sino desde una hermenéutica del hombre. Tenemos a un hombre frágil, que nace con un mal preexistente y en un ambiente de maldad. Su comportamiento está, pues, mediatizado, su libertad mermada. Pero sigue siendo libertad para bien o para mal. El hombre puede seguir diciendo sí o no. La mediación de la voluntad humana conlleva un estar abierto al mal y al bien hasta cierto punto. Las circunstancias y el ambiente condicionan al hombre, pero sigue siendo él quien pone la mano, quien responsablemente decide lanzar la piedra.

4) La apuesta por el hombre: A pesar de todo, Ricoeur cree en el ser humano, él apuesta y comprende mejor al hombre y a su entorno a partir de los mitos del mal. Y al comprender a ese hombre, él sabe que tiene salida. El ser personal no está atado a su mal, a pesar de todo. Puede construir el bien y su mundo. El mito adámico en concreto, por el que nuestro autor ha optado, deja entrever que la bondad va más allá que la maldad. Luego, el hombre, a pesar de su finitud, puede llegar con sus condicionamientos a construir una humanidad en el bien y en la convivencia.

5. ARQUELOGIA Y TELEOLOGIA DEL SUJETO

Paul Ricoeur en su libro Freud: Una Interpretación de la Cultura entiende la metapsicología freudiana como una búsqueda de la conciencia reflexiva. Lo que se encuentra al final de su camino es un «Cogito herido». Este ser no se sabe perfecto originariamente, sino que existe en él una inadecuación que le hace desconfiar de su propia conciencia. A pesar de ello, se da en el freudismo una manifestación de lo arcaico del sujeto, de sus raíces ancestrales, cuyo punto clave es el concepto de regresión. En el capítulo séptimo de la Interpretación de los Sueños, la realización del deseo es regresiva de tres maneras: como vuelta al material bruto de la imagen, como vuelta a la infancia y como retorno a lo perceptivo más que a lo motriz del psiquismo. El sueño es una reviviscencia de la niñez del sujeto. El sueño nos permite conocer la herencia arcaica del hombre, aquello que en el sujeto existe antes de tomar conciencia de que es hombre. La represión y el narcisismo son, a juicio de Ricoeur, los puntos más agudos de la arqueología del sujeto. Pero el narcisismo no es sólo ocultación, también es deseo y elección. El amor humano, en este sentido, no puede echar en olvido estos dos factores: la madre y el propio cuerpo. En ambos objetos de relación va la marca de lo arcaico, del principio que originó al sujeto.

Pero no podemos quedarnos en un concepto de arqueología reducida a lo biológico. Todo el enfoque freudiano de la cultura es una analogía que se desprende de la interpretación del sueño y la neurosis. En efecto: «En la medida en que ideales e ilusiones son análogos del sueño o de los síntomas neuróticos, es obvio que toda la interpretación psicoanalítica de la cultura constituye una arqueología» **(23).** Este carácter arqueológico de la cultura culmina en la crítica que Freud hace en sus últimas obras a la religión, a la que denomina como «la universal neurosis obsesiva de la humanidad)). En este sentido, el arcaísmo del Superyó pretende subrayar el primer arcaísmo del inconsciente. El mismo complejo de Edipo, aparte de funcionar como una superación de etapas anteriores, es una situación de dependencia, de temor al castigo y búsqueda de consuelo. Por eso, el hombre de la moral superyoísta es un ser enajenado que obedece a presiones exteriores que internaliza, pero qu no deja de ser una obligación que le coarta.

Este arcaísmo personal y colectivo hace que la persona humana no sea autónoma en el conocer. Su existencia posee una fuerte matización del deseo y del esfuerzo. Este deseo impone una gran oscuridad y parcialización a la inteligencia, puesto que en la base de toda idea o pensamiento humano existe una libido narcisista como nos lo han atestiguado el Ello y el Superyó. La consecuencia está clara para Ricoeur: el carácter, el inconsciente y la misma vida sociocultural son manifestaciones de lo involuntario que hace de mi libertad una libertad «solamente humana*, encarnada y contingente.

(23) P. RICOEUR, *Freud: Una Interpretación de la Cultura,* **Sigio Veintiuno, México** (1978)[4], pág. 391.

Se quedaría a medio camino Ricoeur si sólo se hubiera centrado en una arqueología del sujeto. Y es que este sujeto que viene de antiguo se sitúa en una correlación con el término de teleología. Tendremos un sujeto plenamente situado cuando lo enmarquemos en el poder del deseo, de la inadecuación, pero, además, en tensión hacia una devenir consciente. La arqueología del sujeto se va a entender mejor a partir de su dialéctica con la teleología. Lo que Ricoeur quiere decir y demostrar es lo siguiente: «Que si el freudismo es una arqueología explícita y tematizada, nos remite de suyo, por la índole dialéctica de sus conceptos, a una teleología implícita y no tematizada» (24).

Para mejor explicar este doble concepto arqueología-teleología, recurre nuestro autor a la Fenomenología del Espíritu de Hegel, donde los mismos problemas se presentan, pero al revés. El modelo hegeliano de conciencia está impregnado de un movimiento que la descentra. Unicamente cuando el espíritu haya recorrido una serie de figuras de la conciencia, el hombre habrá salido de su infancia. En la Fenomenología de Hegel, las figuras de la conciencia no miran hacia atrás, sino que cada una viene superada por la siguiente. Pero, además, está en juego la producción del sí. Un sí ya prefigurado en el deseo y se impulsa a sí mismo. «Una cultura, para Freud y Hegel, nace en el movimiento del deseo.» Este movimiento produce el desdoblamiento de dos conciencias de sí rivales. La conciencia de sí se retira del mundo y retorna a sí misma, en busca de sí. Y sólo llegará a sí mediante su relación con otro deseo o conciencia de sí. Aparece de este modo una clara teleología en la Fenomenología.

Pero ni la Fenomenología de Hegel es sólo teleología, ni el Psicoanálisis es sólo arqueología. La aparente oposición se supera al encontrar la presencia de una en la otra. Por eso, Ricoeur encuentra en la teleología hegeliana un fondo de arcaísmo, consistente en la imposibilidad de superar la posición original del sujeto. Asimismo, en Freud podemos encontrar una teleología implícita que Ricoeur concreta en tres conceptos: 1) Conceptos operatorios (el Yo, el Ello y el Superyó). 2) La identificación. *3)* La sublimación. Hay aquí, pues, una teleología implícita en el freudismo, puesto que en él se da una «aptitud para la progresión que la praxis analítica pone en obra, aunque no la tematice la teoría» (25).

«Lo dicho confirma, una vez más, su filosofía como una filosofía con presupuestos. Pero el precio será un discurso coherente sobre el sujeto que a lo largo de su obra se va perfilando tanto como naturaleza cuanto como espíritu. Afincado en el suelo de su arqueología, el yo está atraído por una teleología que vislumbra, sin englobarla, una escatología)) (26). Con esta arqueología, teleología y posible escatología construye, o mejor, interpreta un hombre que no es triunfante, que depende en gran medida de una constitución energética que recibe antes de ser él mismo. Un hombre que posee unas instancias (segunda tópica: Yo, Ello, Superyó), donde la parte consciente y responsable del sujeto

(24) P. RICOEUR, o. c.. **403.**
(25) P. RICOEUR, o. c., **431.**
(26) DIAZ, *Introducción al Personalismo Actual,* Gredos, Madrid (1975), **238.**

queda muy disminuida por el inconsciente de su libido y el Superyó de la cultura y la religión. Un hombre que queda muy modelado por el principio de realidad y los impulsos de muerte. Pero también construye a este mismo hombre abierto a una teleología, que siente los impulsos de vida y que pretende seguirlos con la fuerza del Eros que le impulsa constantemente a la comunicación.

CONCLUSION: HACIA UNA ETICA HUMANISTA PERSONALIZANTE

Teniendo como base la lectura somera que he hecho de Paul Ricoeur, puedo concretar su antropología en los siguientes puntos básicos:

1. El Hombre

Es el sujeto ante todo de una vida existencialmente tomada. Es un Cogito herido, un ser lábil, un sujeto desproporcionado. Pero esta incoincidencia del hombre consigo mismo le hace ser una persona realista, consciente de su limitación, es el «mixto de la afirmación originaria y de la negación existencial».

2. El Ambito

El hombre vive en una sociedad que hereda y se solidariza con el mal. Los mitos del mal son testimonios arcaicos y eternos de que el hombre y los hombres conviven con el mal que trágicamente heredaron y que más trágicamente ponen en las estructuras del mundo. No obstante, los mitos dan testimonio de esperanza, en especial el mito adámico, basada en una escatología.

3. La Historia

La persona es un ser complejo, pero más compleja es su historia que deviene de un arqué o pasado al que constantemente regresa no sólo en el sueño, sino en la vida diaria, que le influye y le condiciona con miras a un telos o futuro no tematizado.

4. La Voluntad

No es creativa, sino que parte de unos presupuestos biológicos, del inconsciente y de la vida misma. Esto hace que posea una libertad encarnada y dialéctica de asunción entre determinismos e indeterminismos.

De aquí se desprende una ética ricoeriana de quehacer personalizante. Si el hombre no está hecho, posee una gama de posibilidades abiertas hacia el porvenir. No es una ética dicotomizada, sino en constante reconciliación de la persona consigo misma, con los demás y con su entorno. La tarea del pensar es, para Ricoeur, poseer lo que uno ya es. Consiste en apropiarse del propio existir peculiar. Pero esta reflexión sobre sí ha de ser interpretante de los actos y las obras de la persona. La reflexión ricoeriana no se cierra en sí. Se pregunta por el sentido que debe orientar su vida. Esta búsqueda es la tarea ética de un

hombre que se sabe finito pero que se ilusiona con la posibilidad de ser más persona.

«Poseerme es desalienarme, es decir, conquistar, ganar mi libertad. La desalienación pasa por el conocer pero apunta a la liberación. La cuestión antropológica deviene cuestión ética para un pensar cuya inquietud no se agota en el saber sino en el comprender» (27). He aquí cómo la filosofía de la reflexión sobre el hombre se abre a una filosofía que busca el sentido orientativo por donde ese hombre ha de caminar. Y este sentido se centra en un proceso de liberación. Este proceso deberá tener en cuenta todos los presupuestos antropológicos citados. No ignorarlos ni suprimirlos, pero sí colmarlos.

(27) M. PEÑALVER SIMO, o.c., 274.