

Manuel Triana Ortiz

Visión ética y visión trágica del mundo. Elementos para una crítica de una ética occidental según el pensamiento de Paul Ricoeur

Abstract. *This paper examines Paul Ricoeur's critique of an ethical vision of the world generalized in the West. It is part of a "Weltanschauung" that includes a cosmical order, a judge God and guilt. The individual lives between two presents, without past nor future.*

Resumen. *Este artículo presenta la crítica de Paul Ricoeur a una visión ética del mundo generalizada en Occidente. Ella es parte de una "Weltanschauung", que incluye un orden cósmico, un Dios juez y la culpabilidad. El individuo vive entre dos presentes, sin pasado ni futuro.*

Introducción

La "ética" se ha venido convirtiendo en una de las mayores demandas en el discurso cotidiano. El significado que se le suele dar hace referencia a lo opuesto a la corrupción, en aspectos que escapan a las leyes. Se demanda entonces un comportamiento "correcto", en aquello que puedes ser ajeno a la posibilidad de sanciones legales. Sin embargo, esta forma de entender la ética no deja de generar inquietudes acerca de supuestos no expresados, como por ejemplo, cuáles sean las normas y principios, su hipotética eficiencia, así como la pretensión de que tal comportamiento traiga consigo necesariamente una sana convivencia.

Ahora bien, en cuanto disciplina filosófica, la ética es una reflexión que cuestiona o justifica las normas y principios morales, los considerados socialmente correctos, sus fuentes, y su valor. Bajo esta perspectiva, nos podríamos preguntar frente al comportamiento ético demandado en el discurso cotidiano, si, efectivamente, puede éste salvaguardar a una sociedad de la corrupción, y cuál sea el trasfondo de una manera semejante de pensar.

Paul Ricoeur expone en sus escritos un planteamiento crítico sobre la forma como se plantea la ética en Occidente. Nos ha parecido oportuno referirnos a ella para que sea tomada en cuenta en el debate ético sobre la "ética", por comportar una perspectiva que pretende abarcar sus raíces y, en nuestro criterio, procurar bases para una respuesta a las inquietudes anteriores.

En una de las obras más importantes de la primera etapa de su pensamiento, la *Introducción a la simbólica del mal*, Ricoeur se refiere a una corriente de pensamiento sobre la que se basa el tema de la ética en Occidente, y la llama la "ética de la obligación"¹. Esta expresión va asociada a una idea tomada en préstamo a Hegel: la de la "visión ética del mundo". Recordemos que bajo esta expresión Hegel había presentado precisamente su crítica a la ética de Kant (Hegel, *Fenomenología del espíritu*. 1807 alemán; 1975 español, 352ss). Ciertamente Ricoeur tiene en cuenta a éste último, sin embargo, lo que él entiende bajo su expresión no se restringe a ser un estudio

sobre el pensador de Königsberg. Utilizando este concepto el pensador francés trata de desenmascarar un trasfondo cargado de intenciones éticas de la metafísica occidental preponderante, la cual tiene, según él, un carácter cosmológico. Tal carácter obedece a la pretensión del pensamiento de elevarse al punto de vista de la totalidad, para poder determinar así “el orden obligante”, con base en el cual señalar dónde hay desorden.

El presente escrito procura, en su primera parte, exponer un intento de tematización del significado que tiene para Ricoeur la obligación en el marco de la “visión ética del mundo”, con base en escritos suyos anteriores a 1990. Para tal efecto se presenta en un primer numeral, un esbozo de ésta visión en la filosofía, así como su contrapartida que, según nuestro autor, es la visión trágica del mal, la cual de alguna manera siempre la acompaña. Luego, en un segundo numeral, se muestra cómo las ideas fundamentales de esta visión ética del mundo, han estado ligadas a una interpretación de símbolos clave en la cultura occidental. En la segunda parte se mostrará el vínculo entre la visión ética del mundo y la metafísica que la sustenta. Allí mismo nos referiremos a un símbolo bíblico en el cual ve Ricoeur marcada la ruptura entre una ética fundada en esta visión y una nueva forma de referirse a la experiencia ética.

A. Visión ética del mal y del mundo

1. El mal por la libertad... y la libertad por el mal

Lo que el autor consigna bajo la expresión: “visión ética del mundo” (1960a, 17ss.; 1961, 39ss.), es tributario de otra: la “visión ética del mal”. Esta última es vista como el resultado de una interpretación de la relación recíproca con la que se pretenden explicar la libertad y el mal. En efecto, por una parte al intentar explicar el mal, una de las formas más generalizadas en el pensamiento religioso occidental recurre a la libertad del ser humano. A su vez, al explicar la libertad supuesta por el mal se señala que es “un poder

hacer y un poder ser... es una libertad capaz de separarse, desviarse, subvertirse, deambular” (1961, 39).

Ricoeur enriquece la explicación anterior con una breve exposición de lo que podríamos llamar, por una parte, los efectos en la comprensión del sujeto responsable de la visión ética del mal, y, por otra, una referencia a exponentes filosóficos importantes de tal visión.

A propósito del conocimiento de sí del sujeto, Ricoeur enseña (1960a, 19) que la explicación del mal por la libertad supone eventos previos: la culpabilidad y la concomitante confesión del mal en cuanto mal cometido. Para nuestro autor, estos eventos son definitivos, pues con ellos nace la conciencia, la cual lleva al sujeto a la confesión de su responsabilidad. Semejante confesión conduce a su vez al sujeto al descubrimiento de la libertad. Pero eso no es todo. Unida a éste se da otro descubrimiento trascendental, el de la “causalidad total y simple del yo”. Y más aún, si bien esta “causalidad” se expresa fraccionadamente en diversos actos, en el remordimiento que los actos malos traen consigo, revelan una exigencia de integración que nos remontan al sí-mismo primordial, el cual está por encima de los actos. Como podemos ver hay en esta última idea un trasfondo de lo que se denomina la filosofía de la reflexión, que tiene como puntos de referencia a Descartes, a Kant y a Jean Nabert. Esto se aprecia más claramente al considerar que los descubrimientos implicados en la atribución del mal a la libertad, en cuenta la libertad misma y el propio yo, constituyen en buena medida el descubrimiento del sujeto mismo y de sus posibilidades. Además, la falta confesada tiene otras implicaciones, entre las que se incluyen, el descubrimiento del infinito y la prueba de lo sagrado desde la perspectiva de lo negativo (1960a, 25).

La “visión ética del mal” tiene pues su grandeza. Pero también tiene su limitación. Ciertamente el intento de penetrar en la explicación del tema del mal debe tener como único camino la realidad humana. Pues es en lo que la afecta a ella que el mal se nos hace comprensible. Sin embargo, atendiendo solamente a ella, se corre el peligro de elegir una única perspectiva con lo cual no se permitiría tener acceso a otras fuentes

del mal que incluso afligen también realmente al ser humano. Ricoeur tiene en mente a la *visión trágica de la vida*, según la cual, el mal es anterior a la especie humana. Sobre este punto retornaremos luego.

La "visión ética del mal" conduce a una "visión ética del mundo", según apuntábamos antes. Si bien llega un momento en que el pensador francés intercambia las dos expresiones, es conveniente señalar que en "la visión ética del mundo" se puede ver a éste como a un mundo decaído, escindido entre bien y mal. Tal comprensión depende a su vez de la comprensión del hombre, pues supone la acción humana mala de la cual se siente culpable. Al hombre mismo se le comprende como a un ser dividido, hecho contra sí mismo (1960a, 94). A la visión ética del mundo le es entonces inherente un dualismo, que recae sobre el mundo mismo, sobre el ser humano e incluso entre hombre y mundo. De ahí que, en sus palabras, "todos los problemas morales de la reconciliación, de la paz y de la unidad, se plantean a partir de esa situación de guerra intestina entre el hombre y el hombre, y el hombre consigo mismo" (1960a, 94).

2. De San Agustín a Kant...

Hay una línea de la visión ética del mal que Ricoeur tiene presente con alguna frecuencia en sus escritos, la cual parte de San Agustín y encuentra su mayor punto de madurez en Kant.

En San Agustín la visión ética del mal y del mundo es el resultado de su confrontación con la gnosis de su tiempo. Ricoeur encuentra que en el pensamiento agustiniano hay un primer momento en que el mal es visto como algo inexistente, como una nada; de esta manera Agustín, como los Padres griegos, buscaba hacer frente a la *gnosis* en su concepción del mal en cuanto entidad física que va de las potencias cósmicas al hombre, sin que éste tenga ninguna responsabilidad. Pero luego de la controversia contra Pelagio y contra Manes, se acentúa la radicalidad de la relación entre mal y libertad, hasta llegar a hacer de la libertad la posibilidad originaria del mal. De ahí que para Ricoeur, Agustín "elabora una visión

exclusivamente ética del mal en la cual el hombre es íntegramente responsable". Esto en detrimento de la orientación aristotélica que había inaugurado la filosofía de lo voluntario y de lo involuntario, con lo cual se dejaba abierta la posibilidad para una reflexión que incluyera el mal experimentado por el ser humano, pero del cual no fuese responsable². Es el mal contemplado en la visión trágica.

Esta visión ética del mal y del mundo, según Ricoeur, domina buena parte de la historia del pensamiento occidental y tiene en el Kant del *Ensayo sobre el mal radical* su madurez. La posición de Kant se ve favorecida por dos factores: por una parte no está sometida, como la agustiniana, a una cosmovisión platónica, la que impide al Santo de Hipona establecer una relación coherente entre naturaleza y voluntad; por otra parte, cuenta con el conjunto de conceptos con los cuales expresar su propia visión de la conciencia práctica (forjados por el mismo Kant en la *Metafísica de las costumbres* y *La crítica de la razón práctica*). Con estos factores Kant sí llega a establecer una diferenciación coherente entre naturaleza y voluntad por una parte, y, por otra a concluir en un formalismo en el cual la libertad es el poder de separación, de trastorno de un orden. Ahora bien, ese poder ya se ha manifestado; de ahí que en la moral se toma como punto de partida una elección mala, por la cual la sensibilidad se presenta alterada por las pasiones, aun sin ser ella propiamente principio del mal. El resultado de ello es que en la visión de la relación entre ley y sensibilidad, siempre la primera se muestra humillante de la segunda, que se presupone caída (1962, 40-43; 1960a, 91-97).

A esta visión ética del mundo se opone en la historia del pensamiento, según Ricoeur, la *visión trágica del mundo*. En autores como Plotino, Spinoza y Hegel ve nuestro autor una orientación en este sentido. Pero en esta forma de pensar también se manifiestan los excesos, cuyo resultado es la disolución del mal. En el caso de Plotino, por ejemplo, el mal termina poniéndose al servicio del bien, pues la Providencia se sirve de los males, si bien éstos no son productos suyos. Entonces, según este pensamiento siempre hay que esperar el triunfo del bien, por lo que el mal

pierde realmente su impacto. En cuanto a Spinoza tenemos que el mal se reduce a ser una ilusión procedente de la ignorancia del todo. Y en el pantragismo hegeliano tanto lo injustificable del mal como la gratuidad de la reconciliación quedan absorbidas en un momento más del despliegue del saber absoluto (1960a, 51-53). Como se puede ver, en estas filosofías finalmente termina perdiéndose la experiencia del mal.

El pensamiento occidental ha llegado así a encontrarse en una situación en la que el fracaso asoma por dos de las principales vías, separadas, por las que ha marchado el intento de comprensión de lo humano: las visiones ética y trágica del mundo. Ante lo anterior, y desde una perspectiva filosófica como reflexión sobre la moral, Ricoeur propone la necesidad de volver a un esfuerzo interpretativo más fiel y riguroso de símbolos fundamentales en los que se ha expresado la experiencia de la vida humana. “El símbolo da que pensar”, repite una y otra vez nuestro autor. Se debe estar dispuesto a recibir lo que el símbolo da. La falta de atención a ello da como resultado la separación, contraposición o abandono de aspectos, así como de las funciones que estaban presentes en los símbolos, lo cual ha ocurrido en el pensamiento especulativo.

Ahora bien, desde la perspectiva de la vida cotidiana se puede ver allí una razón de que la demanda de “ética” de nuestro tiempo suene vacía, y sea más bien una mera forma de queja. Prueba de ello es la respuesta común de los implicados que utilizan el recurso al derecho y a los procesos legales, única forma de interacción restante en las relaciones sociales, que poco a poco las va disecando. La atención a los símbolos, su desmitificación y remitificación, puede ayudar a reavivar la convivencia.

3. Lo trágico del mal en los símbolos

Las visiones éticas del mal y del mundo son el resultado del acento de la función antropológica de los mitos y el consiguiente olvido de otras funciones, como la cosmogónica, la que presenta a los dioses, y la trágica. Entre estas se destaca principalmente la última. Pero no por no tomarla

en cuenta desaparece. Más bien ejerce una contraposición a la visión ética que cuestiona “la seguridad, la certidumbre de sí misma, la pretensión crítica, hasta se podría decir, la presunción de la conciencia moral que ha cargado con todo el peso del mal” (1960a, 49). A la luz de este cuestionamiento se hace presente desde la perspectiva de la reflexión un hecho fundamental para Ricoeur: la visión ética del mundo muestra al hombre escindido del ser. Pero antes de pensar en asumir la visión trágica, Ricoeur plantea la necesidad del estudio de los símbolos y de los mitos³ como una tarea recuperadora del vínculo entre hombre y ser. Especial importancia en esta tarea cobran los símbolos y mitos del mal. Según nuestro autor ellos permitirían acceder a un punto donde efectivamente “el mal es la aventura del ser” (1960a, 49).

Entre los mitos estudiados por Ricoeur, es importante destacar dos por cuanto sus resultados corroboran la convicción anterior a propósito del olvido de los símbolos en general y en el marco del tema de la visión ética del mundo: el primero es el mito bíblico de la caída, y el segundo el del pecado original.⁴

Resulta muy interesante la interpretación que hace nuestro autor sobre el mito de la caída. No nos referiremos exhaustivamente a él. Baste con remitir al lector a su obra, *La simbólica del mal*, en donde se encuentra dicho estudio (1960b, 383ss). Nos interesa especialmente recalcar lo que apunta Ricoeur a propósito del acento puesto por la especulación en los personajes humanos y su inter-relación. Tal acento busca precisamente dar preponderancia a la responsabilidad en el pecado y, con ella, a la libertad humana en la que se concentra el mal. Sin embargo, al lado del símbolo de la responsabilidad, hay otros símbolos y elementos que, en su conjunto, amplían la visión sobre el mal. Nuestro autor señala, por ejemplo, que no se debe dejar de lado el contexto en el cual se enmarca el relato de la caída, el cual es la presentación de la creación en general y del hombre en particular, en cuanto obra divina. Este hecho tiene una especial relevancia para Ricoeur, pues distingue éste mito de otros en los cuales o bien, el mal se introduce con toda la creación, o bien, creación del hombre e introducción del mal se

identifican. Ahora bien, el mito adámico separa dos momentos, el de creación, y el del pecado propiamente tal. Con ello viene la necesidad de distinguir entre el estado de inocencia y el de pecado y relacionarlos como sucesivos. En palabras de nuestro autor esto significa que “la inocencia es más antigua que el pecado” (1960b, 400). Corolario de la anterior es otra diferencia: la que se da entre el hombre creado y el hombre histórico. A propósito de esta última distinción el pensador francés encuentra muy valiosa la forma como Kant comprendió el sentido del símbolo de la caída en la paradoja según la cual el hombre está “destinado” al bien, pero “inclinado” al mal.

Entre los otros elementos del mito poco tenidos en cuenta por el antropocentrismo interesa destacar desde la perspectiva de la visión ética del mal lo tocante a la serpiente. En primer lugar el ofidio se presenta en el mito como un ser creado. Luego lo utiliza el autor sagrado en el drama de la tentación. En este drama se deja ver que la tentación comienza por ser algo exterior, representado por la acción de la serpiente, que luego se hace interior con el consentimiento. De ahí que actuar mal no sea un acto creativo, sino que es más bien un acto en el que se cede. Es una dimisión. Si bien se puede interpretar la exterioridad de la serpiente como una forma de disculpa o una manera de proyectar el motivo del pecado, con lo cual se lo sitúa definitivamente afuera, no se puede negar, de ninguna manera, la exterioridad simbolizada en ella.⁵ El hecho de ser exterior representa para Ricoeur que la serpiente simboliza la experiencia humana sobre el mal como algo exterior y además anterior. Nuestro autor señala que este aspecto de exterioridad está relacionado además con el sentimiento humano de la indiferencia del cosmos ante sus anhelos de verdad y felicidad. Por todo lo anterior nuestro autor concluye diciendo que “la serpiente simboliza algo del hombre y algo del mundo, un aspecto del microcosmos y un aspecto del macrocosmos: el caos en nosotros, entre nosotros y fuera de nosotros” (1960b, 408).

La simbolización del mal antecedente en la serpiente, es también una representación del mal que está fuera de la acción humana, de la cual no hay responsabilidad en el humano. Se asemeja a

lo trágico, cuya presencia es la de un aspecto irreductible a la ética. La serpiente nos refleja la anterioridad del mal, cuestiona en forma semejante a lo trágico la confianza en sí misma, y la presunción de la conciencia moral que, al amparo de la representación en la mala elección de Adán y Eva, se arroga la entera responsabilidad sobre el mal. En este sentido huelga repetir que una simbólica puramente antropológica o una interpretación antropocéntrica de los símbolos se encamina, desde su punto de partida, hacia una visión ética del mal y del mundo.

Además del mito bíblico de la caída, Ricoeur destaca otro mito bajo la idea de la visión ética del mundo; es el mito del pecado original. Este mito nace, según Ricoeur, con la intención de demitificar otros mitos, aquellos en los que la maldad se presenta completamente exterior al hombre, como buscaba la gnosis. Sin embargo, tal intento resulta siendo un mito más. En él se termina haciendo enteramente responsables del mal a los más antiguos ancestros del hombre. Debido a una mala elección, se les imputa jurídicamente una culpabilidad, la cual es heredada por vía biológica a todos los descendientes. Para Ricoeur esto significa que la respuesta al gnosticismo es a su vez quasi-gnóstica: al mito dogmático del gnosticismo se le termina contraponiendo un mito dogmático, en el cual se reifica el mal, y se recurre a una naturaleza biológica muy semejante a la de los seres vivos⁶.

En la búsqueda de significado del mito del pecado original —pues a la demitificación sigue una remitificación— Ricoeur advierte que aquello a lo cual se debe atender es a la idea de la anterioridad del mal a los individuos. Así se redescubre en él una significación semejante al del símbolo de la serpiente en el mito de la caída. La herencia del pecado original expresa la herencia de la contingencia. Por ello el mal es “una especie de elemento involuntario en el seno mismo de lo voluntario, ya no frente a él, sino en él”. Por esta vía encuentra nuestro autor el significado de la expresión luterana⁷ de “servo arbitrio” como una expresión en la cual se supera el nivel del arrepentimiento de los actos, propio de la idea del libre albedrío, y se penetra en un nivel más profundo. En este nivel la voluntad aparece “afectada

por una constitución pasiva implicada en su poder actual de deliberación y de opción" (1962a, 46).

Como ya se indicó antes, en los dos mitos anteriores no deja de hacerse presente una función semejante a la de lo trágico: cuestionar la presunción de la conciencia moral que pretende cargar completamente con el peso del mal. De esta manera los mismos mitos en que pretende apoyarse la visión ética del mundo contienen la resistencia de lo trágico. Pero, aún así, la visión ética permanece muy arraigada en el pensamiento occidental. Así lo expresa tanto la misma filosofía como la teología que se apoya en ella cuando trata de buscar explicaciones racionales. Podríamos señalar que en la metafísica occidental hay elementos con los cuales se conforma un marco racional en el que se apoya la visión ética. Sin embargo, estos elementos son a la vez un resultado. A este punto dedicaremos los siguientes párrafos.

B. Metafísica subyacente a la visión ética del mundo

1. La cuestión cosmológica

Resumiendo lo anterior podríamos decir que lo propio de la visión ética del mundo es la división básica, es decir predeterminada, entre bien y mal. Esta división a su vez conlleva la división de los hombres entre sí, y del hombre consigo mismo.

Ahora bien, estas divisiones están incluidas en un marco de referencia que tiene un carácter cosmológico. En él se definen dos niveles fundamentales: el que atañe a un eterno presente y el de las cosas pasajeras. Al nivel de lo eterno corresponde un orden al que corresponde una armonía fundamental (1968, 147). A ésta se le da un consentimiento sin reservas⁸. Las cosas pasajeras se ven por el contrario con total indiferencia. El orden de lo eterno corresponde, según Ricoeur, con "El ES" de Parménides. A él se asocia una ética del eterno presente⁹ (1968, 147). Según ésta, si los actos humanos no se ajustan al orden, ello redundará en descrédito de los actos y en general de todo lo humano, que pasa a verse sometido al mal. El sujeto de los actos vive él mismo en una situación de división interna en la que

consciente mentalmente al orden y, en forma simultánea se ve excluido de él. Esto hace pensar en un presente paralelo al eterno presente.

La metafísica cosmológica trae consigo una serie de implicaciones en la visión del tiempo, y de la libertad. Según ella, el único tiempo de salvación es el presente eterno. Esta sobrevaloración del presente tanto del orden eterno como de los presentes paralelos viene irremediablemente seguida por una desvalorización del pasado y del futuro. Los actos que merecen relevancia son ciertos acontecimientos que se describen en forma compartimentalizada, sin relación entre sí. De estos acontecimientos cuenta su proximidad, y la de sus ejecutores, con el orden eterno.

Por su parte la libertad humana debe entenderse bajo la perspectiva del sometimiento al orden. La transgresión del orden confirma de alguna manera la vigencia del orden, el cual en todo caso permanece inalterable. Por ello si los actos humanos no coinciden con el orden, tanto peor para sus autores, quienes al desviarse del orden, se exponen a sufrir consecuencias incluso de orden físico. Esto se explica porque en una metafísica de tipo cosmológico, no hay lugar para lo impredecible. Los hechos están encadenados de tal suerte que se deben esperar de los actos los efectos correspondientes.

Por su parte tanto la voluntad como la elección se deben insertar en este orden. De ahí que, en el tomismo por ejemplo en el cual inscribe Ricoeur algunos aspectos en este tipo de metafísica (1950, 180ss), la voluntad es explicada originalmente como un género de deseo, tendiente hacia un fin que define su perfección, y que no coincide con ningún bien particular. En función de esta tendencia se da una jerarquización de los apetitos por la cual los sujetos se deben ver obligados en sus elecciones. Además, la relación entre voluntad y entendimiento, es comprendida como una relación en la cual la voluntad debería seguir al entendimiento y obedecerle. La voluntad es un apetito natural que, por serlo, debe estar inscrita en un orden. Además es iluminada por el entendimiento que presenta pautas regidas por el orden cosmológico o natural. Todo esto en un orden ideal.

Sin embargo, en el mundo vigente se reconoce la indeterminación de la voluntad. Ricoeur

señala entonces su apreciación sobre la forma como es explicada la indeterminación de la voluntad en el pensamiento de Santo Tomás.

El hecho de que la racionalidad identifique a la voluntad en cuanto apetito, le imprime una amplitud tal que ningún bien particular puede colmar. Se marca así una impronta a la voluntad según la cual ésta siempre está abierta hacia el bien general. Pero resulta muy difícil identificar esta impronta en el momento de la deliberación, pues a su vez es muy difícil comprender el hiato que separa al bien general de los bienes particulares. Para darle posibilidad de comprensión, se presenta un único objeto que daría plenitud a la voluntad como deseo: la visión intuitiva de Dios. Sin embargo, sigue siendo difícil comprender el hiato, esta vez entre la elección que se da entre cosas particulares y ese objeto adecuado a la voluntad, la visión intuitiva de Dios. Este escollo hace que el bien general, como lo implicado en el orden eterno del "es", termine siendo un motivo vano, pues la deliberación y la elección recaen por fuerza en bienes particulares (1950, 183). Ricoeur no llega a despreciar el tema de la visión de Dios, pero prefiere pensarlo en un contexto ajeno a la explicación de la voluntad en el marco de una cosmología, de manera que Dios no sirva como punto de partida que justifique leyes o normas correspondientes a orden alguno que justifiquen a su vez normas de tipo moral¹⁰. Por otra parte tampoco niega la indeterminación de la voluntad. Pero en cuanto a este punto prefiere seguir a Descartes, quien cambia de la perspectiva de la *voluntas ut natura* por el bien general, a la perspectiva de la determinación de sí por sí del ser humano. Bajo ésta última perspectiva se pone de relieve la originalidad de la conciencia de tal forma que la cosmología resulta un marco estrecho para comprenderla.

La inclusión de Dios en la metafísica cosmológica es entonces un dato, según se desprende de las afirmaciones de Ricoeur, que no se puede determinar a partir del sujeto. Se llega a él en el marco del orden cosmológico, como resultado de una serie de deducciones racionales, y luego lo deducido se constituye en punto de partida. Las deducciones racionales pretenden justificar la inclusión de lo divino en el cosmos y del lugar que

ocupa en él. Para nuestro autor esta pretensión de justificar a Dios es un "proyecto demente" si se mira desde la perspectiva que es más bien Él quien justifica el todo (1962, 18 y 45). Ricoeur procura desvelar la intención ética que subyace a este proyecto al señalar que en la visión ética del mundo se necesita un ser que amenace y que proteja, es decir un Dios moral. Como tal este Dios es el creador y por eso ordenador del mundo, y entonces autor de leyes del orden y el juez competente para juzgar conforme a ellas y establecer sanciones. Con semejante Dios la relación posible es una relación jurídica (1969, 207). A este Dios metafísico, legislador y juez que termina anulando al ser humano es al que se opone el ateísmo contemporáneo, según el pensador francés (1969, 183-212).

2. Repercusiones de la metafísica de tipo cosmológico

Entre los problemas más destacados de la metafísica de tipo cosmológico, cuya comprensión ricoeuriana hemos intentado describir, sobresale la dificultad para darle cabida a la dimensión que corresponde a la subjetividad, en la cual se encuentra la relación intersubjetiva y la esperanza. Otro problema tiene que ver con la reducción del mal al que se ve expuesto el sujeto, lo cual choca en la forma de ver su propia responsabilidad, que, como veremos, es fundamental en la visión que el sujeto tiene de sí mismo.

La principal dificultad implicada en la metafísica que sostiene la visión ética del mundo es la explicación de la libertad. En aquella, el sujeto no se presenta de tal manera dueño de sus actos, como para poder atribuirle una originalidad propia. Este hecho termina paradójicamente por contradecir la base de esta visión que radica en atribuirle al ser humano, a su libertad, la responsabilidad del mal. Los actos siempre deben obedecer a motivos preestablecidos. Pero como esto no se da siempre, viene el descrédito que el sujeto sufre ante sí, y socialmente, y, en general una desvalorización de lo humano. Por su parte, la libertad tampoco queda comprendida en esta manera de ver el mundo, pues los actos voluntarios

están sometidos a una determinación por algo exterior y no a lo que se supone que sería lo propio de un sujeto libre, a la determinación de sí por sí (1950, 182).

Junto a la libertad hay otros aspectos de la dimensión subjetiva que, según Ricoeur, son reducidos cuando se ven desde el punto de vista de la metafísica cosmológica. Entre ellos se pueden mencionar la forma naturalista como se presenta la influencia de las pasiones en los actos humanos (1960a, 124-126). Como estos actos se ven desde la perspectiva de un bien por alcanzar o un mal del cual huir, las pasiones se describen como afecciones del sujeto en alguno de los pasos de un proceso determinado que lo lleva a ese bien. Por consiguiente las pasiones definen si el sujeto siente que alcanzar el bien es algo arduo, si es proporcionado a las fuerzas, o inaccesible, o si el mal se percibe superior a las fuerzas, o si es digno de rebelión (1960a, 68). En esta manera de describir los actos, Ricoeur echa de menos un factor que ayude a pensar en un yo diferente de un mecanismo natural y diferente también de las demás personas que, de alguna manera, sirva de intermediario entre los bienes sensibles y los espirituales. En este sentido nota que no se contemplan las pasiones en uno de los ámbitos que más las suscitan, cual es el ámbito de la inter-subjetividad. El problema aquí radica en el hecho de no distinguir, a propósito de bienes, entre cosas y personas. Según el pensador francés, esto influye por ejemplo en la percepción de la sexualidad, en la cual no se expresan los actos en términos de encuentros inter-subjetivos que exigen reciprocidad, sino de satisfacción de lo que se ve como una necesidad física: el orgasmo. En ellos la presencia del otro es más la de un instrumento que la de un participante.

La raíz antropológica de esta dificultad del ser humano para comprender su subjetividad tiene que ver con lo que Ricoeur llama "el fenomenismo de la conciencia culpable" (1960b, 299). Según nuestro autor, la conciencia culpable que se descubre originalmente como tal, es decir, que descubre su propio sí-mismo, y con él la posibilidad de actuar de otra manera, y descubre así su libertad, llega en un primer momento a consti-

tuirse en medida de sí misma. Esto lleva consigo el hecho de convertir al sujeto en el juez de sus propios actos, es decir de advenir a la justicia propia. A su vez con ello se agudiza la sensibilidad para estar percibiendo el mal en todos los actos, ajenos y propios.

La primera consecuencia de semejante agudización de la percepción del mal, es la atomización de la ley en múltiples mandamientos. Tal atomización se revela tanto positivamente en el sistema jurídico público, como subjetivamente en el plano privado de la conciencia moral, los cuales experimentan una multiplicación indefinida de leyes, normas, prescripciones, mandamientos y sanciones.

El sujeto se ve así sometido a la exigencia infinita de cumplir toda esta cantidad de leyes, con lo cual garantiza su pertenencia a un orden cósmico y con ello su propia seguridad personal. Pero al mismo tiempo ve su libertad como la posibilidad de cumplir o no con todas las leyes, por lo que se ve sometido a una constante tentación. Ante ella recurre a la ritualización propia de una conciencia escrupulosa.

En realidad el cumplimiento escrupuloso de las leyes es en buena parte producto de una forma de ver la ley por el yo todavía como algo exterior a sí. Semejante ley le es todavía heterónoma, tanto en su promulgación como en lo relacionado con la instancia ante la cual es responsable. Precisamente en esto se puede ver la alienación propia de una conciencia anclada en la visión ética del mundo. A propósito de la responsabilidad, Ricoeur nos muestra un proceso que ilustra con aspectos tomados de la historia de Israel: la responsabilidad de la salvaguarda de la ley originalmente era ante Dios; luego con la asimilación de la libertad por la conciencia de la culpabilidad individual la responsabilidad pasó a ser ante sí mismo. Sin embargo, en un proceso de degeneración, se llega a un extremo en el cual la acusación se queda sin acusador, el tribunal sin juez, y el veredicto sin autor. A pesar de ello las leyes deben ser cumplidas. Para Ricoeur llegar a este punto constituye la mayor maldición que consiste en verse maldecido sin que haya quien lo maldiga a uno: "he ahí el grado supremo de la maldición, como se ve en Kafka" (1960b, 300).

Pero como si esto fuera poco, el sujeto termina cediendo a la tentación que las mismas restricciones de la ley evocan, lo cual le hace sentir todo el peso de un fracaso, que pasa a ser el primero de una serie de ellos. El sujeto culpable del incumplimiento de las leyes se descubre como un ser aislado de los demás y de su mundo, ante lo cual se le abren pocas alternativas: sentirse desarraigado, más aún, excluido de su propio mundo o jugar el juego de la hipocresía, del "aquí no pasa nada" con el que se quiere acallar su conciencia.

El resentimiento del hombre culpable por no haber cumplido con todas las leyes le impide también la comprensión de la esperanza. El tiempo subjetivo vivido entre dos presentes paralelos, el del eterno presente del orden eterno y el de los actos malos no le permite, como se señaló, una valoración ni del pasado ni del futuro. Entonces no hay esperanza que contemple la culminación de algo propio de la dimensión subjetiva, ni mucho menos de la inter-subjetiva. Sólo tiene acceso a un cierto optimismo de quien espera las mejores condiciones para sobrepasar las cosas pasajeras, recurriendo a un Dios providente. Sin embargo, sobre este Dios providente, se impone finalmente la visión del Dios moral, en la que la relación con el hombre, como se señaló, es una relación jurídica. Por ello el premio y el castigo con que se retribuyen los actos humanos son motivo de la mayor preocupación.

Por todo lo anterior en la visión ética del mundo es el mal mismo finalmente el que se ve reducido. Se limita a ser trasgresión o subversión del orden cosmológico expresado en las leyes (1970, 181). Sin embargo, este vivir ajustado a las leyes es para Ricoeur una expresión del mal, por que es vivir según la justicia propia, aunque de una manera inconsciente, lo cual constituye un encerramiento en sí mismo que impide tener la experiencia auténtica y tenebrosa del mal que es la de su aspecto trágico (1961, 34, 47, 48; 1960b, 43).

La forma como se puede ver cristalizada la visión ética del mundo es la llamada "Ley Natural" con la que se quiere expresar la exigencia de modelar la vida humana conforme a los procesos regulares de la naturaleza, o más aún, de regirse por un orden natural impreso en la vida humana.

Por su carácter de ley, habría que pensar en quién la promulga, y la autoridad que lo respalda. Como vimos, es el Creador, quien no necesita apelar a más autoridad que a sí mismo, aunque sí necesite ser el resultado de una deducción. Igualmente debe pensarse en sanciones. Pues bien, Dios también cumple esta función. En todo ello podemos ver la manifestación de la correspondencia entre la visión ética y la jurídica, elevada a un nivel cósmico.

Ricoeur no se limita a poner en evidencia esta correspondencia sino que busca desentrañar el papel que la idea de ley natural ha tenido socialmente (1990a, 88ss). En este sentido descubre tres usos posibles. Los dos primeros para protestar. En primer lugar contra el voluntarismo del Estado, es decir "contra su pretensión de imponer el derecho, y de extraer la ley moral del derecho positivo". Se recurre allí a extraer argumentos de una valoración más fundamental que la autoridad y su legislación. También se protesta en nombre de la ley natural contra las costumbres. Puede darse el caso de costumbres arbitrarias dentro de las culturas que o bien pongan en peligro la paz, o bien impidan la adaptación de factores beneficiosos de la civilización en una sociedad. La idea que se expresa bajo la expresión "Ley Natural", son conceptos-límite que Ricoeur encuentra válidos. No así el tercero. Éste corresponde a la pretensión de plegar el orden humano al de la naturaleza biológica. Precisamente es la forma de desconocer el ámbito propio del sujeto libre, y de la solicitud que se hace en este ámbito del reconocimiento del otro. Además, recurriendo a la regularidad de los procesos naturales, se termina reduciendo el riesgo de un tiempo abierto, que es el único que valoriza el pasado y el futuro, y abre de esta manera la posibilidad de la esperanza.

3. Job: símbolo de la debilidad de la visión ética del mundo

Hemos señalado antes que una de las fuentes del pensamiento ricoeuriano lo constituyen los símbolos y los mitos. Pero como expositores de su pensamiento nos queda muy difícil reproducir exactamente el camino recorrido por él. De ahí

que nos veamos obligados a seguir un orden que podría ser el inverso al de nuestro autor. Esto significa que mientras sus planteamientos parten del estudio de los símbolos, nosotros tenemos que mostrar, a manera de ilustración, la reflexión ricoeuriana sobre uno de los mitos que le suscitara la meditación sobre la exigencia de traspasar la visión ética del mal y del mundo, como lo es la historia-meditación de Job.

En la narración bíblica este personaje se muestra sorprendente en el contexto de la historia de Israel. Su particularidad consiste en cuestionar uno de los pilares sobre los que se funda la religiosidad de este pueblo, a saber: la ley de la retribución. Según esta ley el cumplimiento o incumplimiento de los mandamientos divinos es retribuido por Yahvé. El cuestionamiento recurre a argumentos irrefutables tomados de la experiencia humana. ¿Cómo es posible que, bajo la misma perspectiva religiosa, aquel que es considerado justo sufra igualmente que quien no es justo?

En el relato, los amigos de Job, defienden a ultranza la ley de la retribución, aduciendo para ello que los terribles males del protagonista son ocasionados por sus graves pecados. Esta se constituye precisamente en la respuesta que se daría en el marco de la religiosidad vivida en la época en que fue escrito el libro. Pero Job insiste en su inocencia. Abandona el diálogo con sus amigos y presenta sus quejas para con Dios, el cual reviste tintes beligerantes (“un proceso abriría delante de él, llenaría mi hora de argumentos” Job 23,4; “pero es a Saddy a quien hablo, y a Dios quiero hacer mis réplicas” Job 13,3). Es la beligerancia propia de quien no está conforme, como el autor del relato, con la fe que vive su pueblo, debido a las contradicciones flagrantes entre las imágenes del hombre y de Dios implicadas en ella, y la experiencia cotidiana.

Para Ricoeur este personaje es un símbolo muy importante en la gama de mitos y símbolos de la Biblia. Representa la puesta en duda, ya en el siglo V a.C., de la visión ética del mundo. Para él, el anónimo autor genial que escribe el relato comienza por poner en duda que el justo sea efectivamente retribuido y con ello llega hasta a negar la idea de que el hombre muera por sus propios crímenes (1960b, 195). La tela de dudas

que se va tejiendo culmina en minar las bases de la visión ética del mundo, particularmente, la idea de que el mundo ético y el mundo físico están unidos, de tal suerte que los males físicos sean efectos de los males éticos. Esta unión es para nuestro autor, una de las formas “más pertinentes de “racionalización” del mal del sufrimiento” (1960b, 195), individual y social. Además el fundamento de tal “racionalización” es la exigencia de pago vindicativo ante la violación del orden cosmológico. Ahora bien, el pago es siempre el efecto de algún mala acción que puede ser de quien o quienes sufren los males físicos, o de alguna persona o grupo relacionados con él. Esto también se puede vincular con una buena cantidad de ritos purificatorios no exclusivamente religiosos, presentes también en la vida cotidiana, pues el estadio primitivo de la conciencia moral correspondiente a la visión ética del mal, determina tanto la religiosidad que se expresa en rituales religiosos públicos y privados, como formas de conducta ritual de la vida diaria.

El cuestionamiento de la visión ética del mal simbolizada en Job abre una serie de posibilidades, particularmente en lo concerniente a cambios en las imágenes del sujeto, la de los otros de la vida intersubjetiva e incluso la de Dios. El sujeto que en la visión ética del mundo se ve disminuido en cuanto tal, cobra tal libertad, que en realidad descubre la posibilidad de ser dueño de sus actos. Ya no se limita a actuar con el temor al castigo por faltar a un orden en el cual se paga venganza con el mal del sufrimiento en el orden físico.

Por su parte, las relaciones intersubjetivas ganan en gratuidad. El sujeto puede descubrir más fácilmente la dimensión de la vida intersubjetiva, con su propio dinamismo diferente del mundo de las cosas. En los actos y en las omisiones ya no rige el temor al castigo, sino el temor de no amar bastante o de no amar correctamente (1965, 92-93).

El abandono de la imagen de una divinidad moral y providente abre paso a nuevas formas no sólo de ver a Dios, sino de relacionarse con Él. La idea de un Dios que regula el orden físico del mundo según los intereses morales cede terreno a una relación más libre y menos interesada, donde cuenta más la fe que las formas esclerotizadas de

las instituciones religiosas, representadas en el relato de Job por sus amigos. Finalmente, la esperanza no se reduce a ser la idea de la espera de recibir los méritos en recompensa por las acciones, de una manera mecánica, en el marco de una lógica de premio y castigo.

A modo de conclusión

Nos preguntábamos al inicio si la ética demandada en el discurso actual, como panacea de todos los males sería efectiva. Desde la perspectiva del autor cuyos planteamientos hemos querido traer a colación, la respuesta es que no, mientras se siga comprendiendo al ser humano y al mundo bajo la perspectiva de una "ética de la obligación". Semejante perspectiva parte de una comprensión de un orden determinado, que exige su mantenimiento mediante un comportamiento obediente a leyes y normas que supuestamente lo expresan. Ante la imposibilidad de cumplir con tal cantidad de leyes, el fracaso trae consigo un sentimiento de culpabilidad que genera una serie de descubrimientos sobre sí como la conciencia, la idea de libertad, de responsabilidad, la causalidad del yo, y una exigencia de integración frente a una causalidad del yo que se revela fraccionado. Pero al mismo tiempo tal sentimiento lleva a que el sujeto se encierre en sí mismo, en sus propios fines, ajeno a los otros, incapaz de intersubjetividad, ajeno a la naturaleza que resulta amenazada, a una responsabilidad que le permita asumirse en cuanto agente y paciente de mal, y frente a un Dios que es un juez eterno, a quien finalmente es mejor negar.

Ahora bien, esta ética de la obligación se apoya en una visión del cosmos, según la cual, se postula un orden eterno que lo constituye en un presente permanente, y otros presentes particulares de los sujetos separados del eterno, y simultáneamente dependientes de él. El juicio del eterno presente y la separación de los presentes particulares de aquel, impiden una comprensión de la temporalidad, en cuanto obstaculiza la asimilación del pasado y la proyección hacia el futuro.

La demanda de ética produce una reafirmación de la obligación en cuanto exigencia de

comportamiento que mantenga un orden impuestado. Pero no es efectivo para contrarrestar la corrupción, y más bien tiende a favorecerla, por cuanto el sujeto no se llega a asumir en su historia personal ni en el esfuerzo que le exige un proyecto, el cual a su vez, y en cuanto tarea, le da un futuro. Bajo esta perspectiva la corrupción se limita a los perjuicios de los órdenes paralelos, juzgados desde el orden eterno. De manera que ni el problema que suscita la demanda de la ética se puede formular bien, ni la respuesta pretendida puede serlo.

Notas

1. El mismo concepto de obligación tiene en otro texto un significado diferente. En él la obligación es importante cuando se refiere a personas, y se opone a la coacción por tener un carácter impersonal. Ver *Philosophie de la volonté* (1960a, 120s).
2. Llama la atención que Ricoeur no tenga en cuenta la distinción tomista entre actos humanos y actos de hombre, por cuanto en esta distinción está contenida la noción de la diferenciación entre lo voluntario y lo involuntario. Cfr. S. Tomás de Aquino: *Summa Theologica* I.II. qq 6-21. "Se dice acto humano no cualquier acto realizado por el hombre o en el hombre, porque en algunos actos los hombres obran como las plantas o los brutos, sino un acto propio del hombre. Ahora bien, el hombre, respecto de las demás cosas, tiene esto de propio, ser dueño de su propio acto; por consiguiente, cualquier acto del que el hombre es dueño, es propiamente un acto humano" (Quaestio Disputate De Virtutibus q.1, a.4)
3. Aunque el tema del mal ha sido abordado filosóficamente, Ricoeur encuentra en los mitos un lugar privilegiado, un laboratorio fabuloso de respuestas y explicaciones en el que las diversas culturas procuran elucidar el origen del mal y sus efectos (cfr. 1988, 193), de una manera más existencial y comprensiva, aunque menos directa y a veces sesgada que en la filosofía. Para Ricoeur los mitos son fundamentalmente narraciones cuyo significado expresa el origen de las cosas, o que atienden a situaciones límite como el origen y finalidad de la vida humana, la muerte, el sufrimiento el mal, etc.
4. Ricoeur distingue lógicamente e históricamente estos dos mitos que en la tradición católica conforman una unidad.

5. Ricoeur insiste sobre este punto en repetidas ocasiones; por ejemplo: *S.M.* p.407; *Herméneutique des symboles* op. cit. p-34; 47; 48
6. Muy acertadamente P. Rigby en su artículo "*Crítica a la interpretación de Paul Ricoeur sobre la doctrina agustiniana del pecado original*" (1986, 245-252) matiza la acusación a San Agustín de quasi-agnosticismo al postular la doctrina del pecado original. Según este estudioso de San Agustín, en el pensamiento del santo hay elementos para demostrar que en el mito mencionado subyace una filosofía del mal. Según esta filosofía el hombre "sólo puede escoger algo en cuanto bueno". Pero en la elección pesa siempre la herencia de los hábitos formados en una historia precedente de elecciones. "Por tanto, la naturaleza existencial del hombre es el producto de la historia personal y colectiva; dentro de este contexto - no de otro - puede ejercitarse la libertad humana" (p.249). Entre los textos agustinianos invocados por Rigby destaca uno en el cual San Agustín muestra cómo el amor por la verdad que se descubre al hombre es concomitante con cierto odio por la verdad misma que lo recrimina: "aman la verdad cuando se les descubre -afirma San Agustín - pero la odiaron cuando los ponía al descubierto" (*Confesiones* 10, 23,34). Otro texto al que nos refiere Rigby, también tomado de las Confesiones, nos hace ver en la experiencia de San Agustín un odio a Dios y a sí mismo anterior a la apertura de su alma al amor de Dios. Tal odio lleva al ser humano a envalentonarse contra Dios: "cuanto más vacío de el me hallaba -habla San Agustín del alimento interior, Dios mismo - más náusea me provocaban.." *Confesiones* 2,8,16. Este odio previo tanto a Dios como a sí mismo es para Rigby el pecado original. San Agustín lo descubre histórica y primordialmente previo, en cuanto pecado fundamental.
7. En el mismo artículo de Rigby se señala que ya en San Agustín se había dado una elaboración de la voluntad servil paulina, por lo cual no sería Lutero el primero en hacerlo, como se desprende de los textos ricoeurianos. El odio a la verdad que desenmascara al mismo ser humano esclaviza ya al ser humano. Igualmente en la célebre meditación agustiniana sobre el infantil robo de las peras (*Confesiones* Libro 2,4,9) se puede apreciar cómo el santo tiene en cuenta entre los motivos de este acto el deseo del mal en cuanto mal. Sin embargo, Rigby sí le da la razón a Ricoeur en el núcleo central de su interpretación de que en San Agustín, si bien se ilumina la experiencia de nuestra condición pecadora, no se nos dice cómo se produjo. Por ello concluye Rigby: "Con razón insiste Ricoeur en esta oscuridad esencial. La interpretación moral debe ceder ante la inexplicable necesidad trágica de este doble odio" p. 252.
8. Esta es la herencia del estoicismo en la visión ética del mundo.
9. En su estudio sobre la ontología de Ricoeur, José Manuel Navarro Cordón (1991,155) hace aparecer esta ética como una forma en que Ricoeur caracteriza nuestra época. Disentimos de esa apreciación, pues, según Ricoeur, esta ética esta asociada a una ontología que viene desde los griegos, pasa por la Edad Media y se presenta en nuestros días.
10. En este punto su pensamiento sigue los planteamientos de Jean Nabert, para quien Dios se encuentra en el camino que abre la reflexión, y se convierte en una meta siempre permanente. Cfr. Ricoeur: *Préface à Le désire de Dieu* Paris, Aubier, 1966. Este texto es recogido en la antología *Lectures 2*, París, Seuil, 1992, pp.253-262.

Bibliografía

A. Textos de Paul Ricoeur

- 1950 *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier-Montaigne, 1950.
- 1960a *Philosophe de la volonté II. Finitud et culpabilité: 1. L'homme faible*. Paris: Aubier. (Traducción española de Cecilio Sanchez Gil, editada por Taurus bajo el título *El hombre lábil*. En: *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Libro Primero, 1982, pp. 23-162.)
- 1960b *Philosophie de la volonté II. Finitud ete culpabilité: 2. La symbolique du mal*. Paris: Aubier. (Traducción española de Cecilio Sanchez Gil, editada por Taurus bajo el título *La simbólica del mal*. En: *Finitud y culpabilidad*. Madrid, 1982, pp.163-498, de donde se cita).
- 1961 *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique II*. En *Archivo di Filosofia*. 31 (1961), no. 1-2. Reproducido en *Le conflit des interprétations* (tercera parte). Se cita de la traducción al español, editada con el título *Introducción a la simbólica del mal*, pp. 25-54.
- 1962 *Hermeneutique des symboles et réflexion philosophique. II*. En *Archivo di Filosofia*, no. 32. Reproducido en *Le conflit des interprétations* (tercera parte). Se cita de la traducción al español,

- editada con el título *Introducción a la simbólica del mal*. pp. 55-74.
- 1965 *Démythiser l'accusation*. En *Archivio di Filosofia*, no. 35. Reproducido en *Le conflit des interprétations* (tercera parte). Se cita de la traducción al español, editada con el título *Introducción a la simbólica del mal*, pp. 75-94.
- 1966 Préface à *Le désire de Dieu*. Paris: Aubier, 1966. Este texto es recogido en la antología *Lectures 2*, París: Seuil, 1992, pp.253-262.
- 1967 *Histoire et vérité*, Troisième édition augmentée de quelques textes. París: Seuil. La primera edición fue de 1955, y la segunda fue de 1964 (Traducción española de Alfonso Ortiz García, editada por Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, bajo el título *Historia y verdad*, de donde se cita).
- 1968 *Approche philosophique du concept de liberté religieuse*. En *Archivio di Filosofia*. Roma 1968, 38 (1968) no. 2-3. Reproducido en *Le conflit des interprétations* (tercera parte), bajo el título *La liberté selon l'espérance*. Se cita de la traducción al español, editada con el título *Introducción a la simbólica del mal*. pp. 25-54.
- 1969 "Religion, Atheism and Faith". En: *The Religious Significant of Atheism*. Se cita de la traducción al español, editado con el título *Introducción a la simbólica del mal*. pp. 183-212.
- 1970 *Culpabilité, éthique et religion*. En *Concilium*. 1970, no. 56.
- 1975 *Le conflit des interprétations. Essai d'hermeneutique*. Paris: Seuil, 1969 3eme p. Se cita de la traducción al español, editada con el título *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Megápolis, 1975.
- 1988 *Le scandale du mal*. En *Esprit* 140-141 (1988) 57-63 (Traducción al español: *El escándalo del mal*. En *Revista de Filosofía* de la Universidad Complutense de Madrid.)
- 1990a *Approches de la personne*. En *Esprit* 160 (1990), pp.115-130.
- 1990b *Soi-même comme un autre*. París: Du Seuil, 1990.

B. Bibliografía adicional

- Aquino, Tomás de. *Summa Theologica*, edición bilingüe, traducción al español y anotaciones hechas por una comisión presidida por Francisco Barba-do Viejo. Madrid: B.A.C., 1959.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Navarro Cordón. "Existencia y libertad: Sobre la matriz ontológica del pensamiento de P.Ricoeur." En Calvo Martinez, Tomás y Remedios Avila Crespo (eds.). *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. (Actas del Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Pual Ricoeur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987). Barcelona: Anthropos, 1991.
- Rigby, P. "Crítica a la interpretación de Paul Ricoeur sobre la doctrina agustiniana del pecado original". En *Augustinus*, 121-122 (1986), pp. 245-252.

Manuel Triana Ortiz

Director del Programa de

Posgrado en Filosofía

Universidad de Costa Rica