

## De la filosofía reflexiva a la hermenéutica: el mal según Nabert y Ricœur<sup>1</sup> (II)

### RESUMEN

Ofrecemos aquí la segunda parte de la conferencia que Carla Canullo ha dictado en nuestra Facultad. Narbert en el congreso “Castelli”, dedicado a la filosofía de la religión entre ética y ontología, ha propuesto una relectura del “hombre capaz” (*homme capable*) a la luz del mal, pero también de la esperanza en una regeneración, intentando mostrar lo que la hermenéutica “de los mitos” permite captar tanto del mal que hombre realiza, como del mal por el cual es afectado. En el curso de esta conferencia se buscará ver cuál es el sentido y la puesta en juego de la reflexión nabertiana y ricœuriana sobre el mal y cómo esta arroja luz sobre el misterio del hombre. Presentamos aquí la primera parte de esta colaboración.

*Palabras clave:* Mal; Finitud; Justificación; Regeneración; Ética; Hermenéutica

## From reflexive Philosophy to Hermeneutics: Evil according to Nabert and Ricœur

### ABSTRACT:

We offer here the second part of the conference that Carla Canullo has dictated in our Faculty.

Narbert. at the “Castelli” Congress, dedicated to the philosophy of religion between ethics and ontology, he has proposed a rereading of the “capable man” (*homme capable*) in the light of evil, but also of hope in a regeneration, trying to show what the

1. Segunda parte parte de la conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina el 18 de junio de 2018. Traducción al castellano de LUIS BALINA y MARCOS JASMINOY.

hermeneutics “of myth” allows to capture both of the evil that man does and the evil by which he is affected. In the course of this conference we will seek to see what is the meaning and the putting into play of Nabert’s and Ricœur’s reflection on evil and how it sheds light on the mystery of human being.

*Keywords:* Evil; Finitude; Justification; Regeneration; Ethics; Hermeneutics

## 6. *La contracción del yo, o sea: donde el mal arraiga*

El mal inhiere en esta particular contracción histórica. De la impureza de la causalidad al drama del pecado, y, de aquí, a la tragicidad de la escisión de las conciencias, se cumple un único y progresivo recorrido que, explicitando la naturaleza del mal y permitiendo captarlo en su esencialidad irreductible, permite conocer también la verdad de la subjetividad en la cual el mal está enraizado. Vincular en una reciprocidad tan estrecha mal y subjetividad equivaldrá a vetar todas las operaciones con las cuales se busca reducir o, al menos, disminuir la realidad. El primer nivel de este análisis sobre mal —casi una especie de “premisa” que le restituye su significado— es el análisis de la *causalidad de la conciencia*.

Ya en la *Expérience intérieure de la liberté*, la conciencia es definida como *libre* porque, gracias a la causalidad que la califica, es la causa completa de un acto. En la *thèse*, la definición de causalidad de la conciencia surge del diálogo con filósofos como Kant, Maine de Biran, Bergson. La tesis principal de la *Expérience* es la demostración de la relación existente, al interior de una decisión, entre la motivación y el acto; una demostración, esta, que le sigue a la refutación de todas aquellas teorías que afirman, en cambio, el distanciamiento entre ambos momentos. A la base de una decisión o de una deliberación, en efecto, hay una serie de motivos que nacen en tanto causadas por la conciencia. Más precisamente, son *actos inacabados de la conciencia*, porque permanecen en el estado de posibilidades no elegidas. La motivación que precede al acto no es ajena, por lo tanto, a la conciencia, ni, muchos menos, a la decisión final que se concretiza en un acto. Por el contrario, es la continuación de la causalidad de la conciencia cuyo ejercicio es pleno tanto en cada motivo como en la deliberación final.<sup>2</sup>

2. En relación a esto véase: P. RICŒUR, “L’acte et le signe selon Jean Nabert”, en: *Id.*, *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, 211-221 (trad. esp., 195-204).

El movimiento reflexivo, reconduciéndonos a la naturaleza de la motivación, nos permite también remontar hasta el umbral del origen la deliberación, es decir, la conciencia, definida en la *thèse* como *acto inacabado (inachevé)*. Este *inachèvement* le impide escogerse de una manera límpida y transparente y la obliga a articularse en el “a través” de la vida psicológica, donde tiene lugar el curso de los pensamientos y las alternativas no elegidas pero, en cualquier caso, previstas. La conciencia *es* acto, al cual “es necesario restituir toda su importancia para fijar el momento en el cual la experiencia interior de la libertad puede comenzar”.<sup>3</sup> Afirmando que existe una causalidad de la conciencia y que esto sucede porque la conciencia es un acto, Nabert responde positivamente a la pregunta que es el *enjeux* de la *thèse* y de las meditaciones anteriores a 1934, a saber: si existe *una experiencia interna de libertad*.<sup>4</sup>

En el *Essai sur le mal*, la causalidad de la conciencia es expresamente tematizada de nuevo. En un pasaje en el que la cercanía entre esta obra y la *Expérience intérieure de la liberté* es impresionante, leemos que “a través de los motivos accesibles al recuerdo y por su análisis, intentamos progresar hacia el núcleo de la causalidad. Pero la conceptualización de los motivos nos encubre la cualidad de la intención que los ha inspirado”.<sup>5</sup> El ocultamiento de la intención es atestiguado por el *sentimiento de inseguridad* que a menudo experimentamos a pesar de nuestra respuesta positiva a la ley moral, el sentimiento que debería advertirnos acerca de la fácil victoria de las “buenas” sobre las “malas” intenciones: el mal que no hemos realizado no ha sido conseguido por la buena intención que, sin embargo, ha inspirado nuestra acción. Esta causalidad de la conciencia, en el *Essai sur le mal* se define como *impura*, y leemos que la impureza radica en el intervalo *irreparable* que hay entre lo posible y el yo que lo elige: irreparable porque narra la historia de un acto que por su naturaleza permanecerá siempre *inachevé*, inacabado, y que solo podrá comprender-se reflexivamente.

Inacabamiento, sin embargo, no significa impureza, sino que

3. EL 31.

4. Además de ser el problema de la *thèse*, de esta pregunta nació el estudio *L'expérience intérieure chez Kant* (hoy en EL 243-311).

5. EM 69 (trad. esp., 53).

indica simplemente que la vida de la conciencia se entiende *solo* indirectamente y a través de los motivos. Además, a partir del *ébauche* del '34, de la conciencia no conocemos más, o al menos no solamente, el inacabamiento sino que, gracias al trabajo de *exhaustion* que escarba la vida como si fuese un crisol, llegamos a la distancia originaria que hay entre el *sí mismo* y la conciencia empírica, distancia que constituye la diferencia radical entre la obra del '24 y las escrituras subsiguientes. Una vez determinada la diferencia entre la conciencia pura y la conciencia empírica, entre el yo puro y el yo finito, Nabert distingue también dos especies de causalidad, una pura y otra impura —así definida para indicar que esta segunda “es radicalmente diferente” de la primera y que el paso de la primera a la segunda implicaría aún el problema de una regeneración radical del ser del yo—.

La diferencia entre las dos causalidades radica en el hecho de que mientras que en la primera los motivos no elegidos se disuelven como las hipótesis falsas del geómetra se disuelven en las razones y por las razones a través de las cuales se conocen, en la segunda los posibles se mantienen en vida. Pero, ¿acaso una causalidad pura seguiría siendo la causalidad de un yo? La respuesta, negativa, esclarece el significado del adjetivo *impuro*: la impureza es el índice del nacimiento del yo, porque el mantenerse en vida de lo posible y el intervalo que existe entre este y el yo que lo elige es una distancia con la cual la subjetividad nace. La inevitable adhesión del yo a un posible generado por la única causalidad que puede serle propia, es una preferencia del yo por sí, es *amor sui*; se trata de tendencias, de un instinto con el cual la causalidad de la conciencia *se confunde*. De este modo, la impureza de la causalidad —impureza de los motivos— abre el camino al arraigo del mal en la subjetividad finita.

### 7. *El mal como pecado y escisión*

Para que haya mal propiamente dicho, es necesaria, sin embargo, la complicidad de un querer que elija ejercerlo. El mal se articula en las dos formas de *pecado*, en cuanto mal realizado por el sujeto con respecto a sí mismo, y *mal de escisión*, o sea, el mal hecho a otro hombre. Ambas formas se caracterizan por una *radicalidad* que, en primer lugar, pone en cuestión el ser del yo.

El pecado es ruptura del yo consigo, es disminución del ser del yo. El mal de escisión es la ruptura del vínculo originario que une las conciencias entre sí.<sup>6</sup> Aun más, el pecado representa una ruptura, al interior del yo, de la tensión con la que surge la subjetividad, el vínculo entre la conciencia pura y la conciencia empírica, expresando la renuncia del yo a igualarse a su verdadero ser, *a sí* y pasando por alto el vínculo con la afirmación absoluta. Esta renuncia, que en el pecado oculta la violencia que, aun connotándolo, se convertirá en tragedia evidente solo en el mal de escisión, es una “herida que el yo [*moi*] se hace a sí mismo”.<sup>7</sup> Una herida que, a su vez, tiene un doble resultado en la vida de la subjetividad: en primer lugar, pone en cuestión la “la totalidad del ser que somos”,<sup>8</sup> el corazón de la contracción subjetiva; en segundo lugar, y aquí radica su potencia heurística, manifiesta aquella causalidad que solo nuestras acciones pueden expresar y que da testimonio de un rechazo radical a hacer que los intereses de la moralidad y del bien prevalezcan sobre los del yo finito.

Si el sentimiento de lo injustificable revelaba la estructura de la subjetividad, el sentimiento del pecado trae a la luz un “hecho originario”.<sup>9</sup> Y “cada una de nuestras faltas (...) es como la repetición de esta ruptura desde la perspectiva de los actos relacionados con nuestras libres iniciativas”.<sup>10</sup> Escisión originaria, hecho originario. En los mismos términos, es decir, como separación originaria, será definida la escisión de las conciencias. Colocándonos de frente al rechazo y a la fractura del ser que nosotros somos, el pecado nos coloca en situación de comprenderlo, contribuyendo a arrojar luz sobre el origen del sujeto.

El pecado, es cierto, se identifica siempre en función de una u otra norma contavenida. Pero ni la absolución por el mal realizado ni el remedio con el que enfrentamos el mal sufrido pueden eliminar el malestar más profundo, el malestar de la ruptura del vínculo con la verdad de sí. Desde este óptica, la distinción entre el hombre bueno y el hombre malo, aunque no es eliminada, asume un significado diferente, ya que el malo no es otro que aquel cuyo propio acto ha revelado una perversión

6. Cf. EM 90 (trad. esp., 71).

7. EM 88 (trad. esp., 69).

8. EM 94 (trad. esp., 74).

9. Cf. EM 95-96 (trad. esp., 75-76). La cursiva es nuestra.

10. EM 96 (trad. esp., 75).

aún más radical de la libertad.<sup>11</sup> Nos dejan atónitos los protagonistas de un acto tanto cruel como consentido por la complicidad de una voluntad secreta que parecía esperar, por parte del sujeto, solo una señal para testimoniar su propia presencia. La libertad con la que el acto es realizado parecería, en realidad, solamente concretar una “primera” libertad que es complacencia del yo por sí, de la cual él no se puede despojar si no es renunciando a sí mismo y a eso que lo coloca como sujeto. Y el hecho de que esta complacencia consigo mismo sea puesta en acto por nuestra libertad es, tanto para el malvado como para quien no ha realizado la acción mala, la señal de que el verdadero rechazo es aquel realizado con respecto *al yo puro que habita en el la subjetividad, del verdadero sí*, y que la libertad está arraigada en una causalidad en virtud de la cual siempre estamos al borde del pecado. Manifestando esta causalidad nuestra, impura en su origen aún antes de ser culpable en el acto realizado, el pecado “comprendido reflexivamente” muestra que el yo, antes que a una norma, se opone a sí mismo. La ruptura de este vínculo sigue las huellas de la separación con la cual la subjetividad nace y que es ulteriormente profundizada en el análisis del mal de escisión.

En los *Éléments pour une éthique*, Nabert pone en paralelo la conciencia pura y la conciencia empírica, el Uno y la pluralidad de las conciencias, afirmando que la conciencia pura es a la conciencia empírica lo que el Uno es a la pluralidad de conciencias.<sup>12</sup> Él es la *común derivación* de las conciencias, es lo que funda y permite su comunicación —en este caso, una relación de acogida y llamado, relación que las conciencias mantienen una con otra en una reciprocidad de la cual se nutren—. Esta reciprocidad remite otra vez el discurso a la esfera del origen de la subjetividad. La conciencia de sí, en efecto, “es correlativa a un grupo de actos que no tienen en principio sentido más que uno por el otro y uno para el otro, antes que originarse en dos polos distintos”;<sup>13</sup> y aun más, “estas dos relaciones no se disocian más que en las fronteras de la comunicación”.<sup>14</sup> Los elementos de la comunicación,

11. Liberarse de los contornos que separan lo bueno de lo malo es objeto del estudio de P. LEVERT, “De la confession des péchés ou la dénonciation du Pharisien selon Jean Nabert”, *Revue de sciences religieuses* XLIV (1970) 288-317.

12. En el *Essai sur le mal* Nabert vuelve a proponer el mismo paralelismo en la p. 118 (trad. esp., 99-100).

13. EE 163.

14. EM 118 (trad. esp., 99-100).

la llamada y la respuesta, ya constituyen una primera fractura de la unidad, fractura que se acentúa en el momento en que cada conciencia deviene conciencia individual. Aun más, el ponerse mismo de la conciencia *crea*, en cuanto tal, esta fractura, sin la cual, sin embargo, no hablaríamos de subjetividad. No se trata, como ya era el caso para la conciencia pura y la empírica, de una caída de una unidad primera: el Uno se encuentra en la experiencia de la comunicación de las conciencias y se afirma solo en esta comunicación.

La fractura de la subjetividad, entonces, no es un resultado, sino la posibilidad misma de que el Uno se afirme, como ya lo hizo por la afirmación originaria. Nos lo confirma la doble alternativa que se abre para las conciencias luego de esta escisión: o bien concebirse una junto a las otras, como medio para la promoción de la comunicación —guiada por la experiencia de la certeza de una presencia absoluta y testimoniada por la seguridad de una influencia recíproca—;<sup>15</sup> o bien, y esta es la segunda alternativa, profundizar la escisión originaria. El mal de escisión sigue las huellas de la separación de las conciencias entre sí y con respecto al principio que funda su unidad.<sup>16</sup> Siendo el Uno aquella “realidad” que está en el origen de la relación, resultará que “no hay enemigo, adversario o extraño absolutamente considerado tal, más que por la ruptura de una relación en la que las conciencias habían empezado a reconocerse bajo el signo de cierta unidad espiritual”.<sup>17</sup> Retirarse de toda relación, para el yo, significará entonces “exiliarse de lo que constituye su ser, pero es correlativamente constituir al otro como otro absolutamente; es excluirse y excluirlo de toda participación en la unidad que fundaba tanto el acuerdo como la oposición de conciencias”.<sup>18</sup> El mal más radical —en las antípodas de la idea de la caída “en un principio” de una *res*— radica en esta finitud.

### *8. El mal de escisión y la finitud del sujeto*

Con el mal de escisión, mal que revela la finitud del sujeto, se

15. Cf., a este propósito EE 161-181.

16. Cf. EM 111 (trad. esp., 89).

17. EM 115 (trad. esp., 92).

18. EM 115-116 (trad. esp., 92 ).

cumple la parábola anunciada con el *ébauche* del '34, parábola que marca la búsqueda del significado del *sí* que la conciencia puede comprender y por el cual puede *comprenderse*. La paradoja del mal radica propiamente en la negación de tal comprensión, en la negación del verdadero sí. He aquí entonces que “el mal originario está en esta finitud, y es concebible que cada una ponga más empeño en salvarse remontando hacia su principio que en comprenderse por las otras conciencias y por el principio de unidad inmanente a su reconcimiento recíproco”.<sup>19</sup> Esta identificación del mal con la finitud ha sido el tema del “diálogo” entre Jean Nabert y Paul Ricœur, quien en 1957 publicó en la revista *Esprit* uno de los estudios más importantes dedicados al *Essai sur le mal*.<sup>20</sup>

Poniendo el foco en la *quaestio* nabertiana, Ricœur denuncia la “tendencia constante de este libro a identificar la individuación de las conciencias con el mal”,<sup>21</sup> a reducir la finitud *al* mal, reducción que, de hecho, no diferiría mucho de la inversa, expresamente criticada por Nabert, con la cual se pretendería reconducir el *mal a la finitud*. El *Essai sur le mal* no concluye —lo veremos en breve— con la afirmación de la negatividad de lo múltiple, sino que abre, en una perspectiva que Ricœur ha definido como *christique*, a la metafísica del testimonio como único camino posible para pensar la justificación de la diferencia de la pluralidad de conciencias. El problema planteado por Ricœur no concierne, entonces, tanto al *a posteriori* de lo múltiple, sino al origen de la diferencia. Para Ricœur es necesario separar el *mal y la finitud* porque solo así se pueden separar la “pluralidad originaria de las vocaciones personales y la envidia (*jalousie*) que aísla y opone las conciencias”.<sup>22</sup> De este modo no sólo se preservaría la negatividad del mal —preocupación que ha conducido a Nabert a identificar el mal y la finitud—, sino que se mantendría también la positividad de la subjetividad. La única alternativa que se puede contraponer a la de Nabert, e igualmente radical en lo concerniente a la definición de la perentoriedad del mal, sería entonces explicar la positividad del

19. EM 120 (trad. esp., 92 ).

20. Aparecido por primera vez en: *Esprit* XII (1957), 124-135, retomado y completado en P. RICŒUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, 237-252 (este segundo es el texto al cual se refieren nuestras citas).

21. *Ibid.* 248.

22. *Ibid.*

*plusieurs* con un *mito* que permita no identificar la finitud y el mal; mito *irremplaçable*, insustituible, al cual le espera la tarea de mantener

“la distancia entre el principio «originario» —y originariamente bueno— de la *diferencia* de las conciencias y el principio «histórico» con el cual esta diferencia llega a ser «inmediatamente» la *preferencia* que toda conciencia tiene respecto de sí y a partir de la cual persigue la muerte del otro”.<sup>23</sup>

En esta óptica, la caída sería, entonces, un *salto* de la diferencia a la preferencia, un hiato entre la finitud y el mal que ningún sistema podrá jamás llenar y lo “injustificable por excelencia”. Injustificable que, en Nabert, es exceso testimoniado por la imposibilidad del sujeto de igualar su ser a la afirmación originaria que se afirma mediante su acto.

Captamos fácilmente las divergencias no marginales que hay entre el camino abierto por el *Essai sur le mal* y el que Ricœur desarrollará con amplitud en *Finitude et culpabilité* y que en el estudio en cuestión es tan solo señalado. Más allá del debate que se podría plantear entre las dos posiciones, nos parece que la relectura de la posición nabertiana a la luz de la visión ética del mal —visión en la cual ella se enmarca— puede brindar una contribución importante a este diálogo. La identificación de la finitud y el mal puede ser leída como el último resultado al que llega una visión ética del mal —visión en la cual Ricœur ha sido el primero en colocar, con justicia, a nuestro filósofo—. Sin embargo, correríamos el riesgo de malinterpretar el sentido de esta relectura si no nos preocupáramos también por recuperar la deuda del *Essai sur le mal* con Kant y en particular con el mal radical kantiano.

## 9. Nabert “después de” Kant

El *Essai sur le mal* se cierra con la *Nota sobre el mal radical en Kant*. Más allá de la referencia explícita de esta nota, en los escritos de Nabert la presencia del filósofo de Königsberg, junto a la de Fichte y Maine de Biran, es constante.<sup>25</sup> Recordemos que, de hecho, el criticismo

23. *Ibid.*, 249.

24. Recordemos que el ensayo *L'expérience intérieure chez Kant* es de 1924.

kantiano es una de las más importantes fuentes del “árbol de la filosofía reflexiva”<sup>25</sup> y en particular de esta *philosophie réflexive*. Entre las múltiples deudas de Nabert con respecto a Kant, los análisis sobre el mal dan testimonio explícito de una descendencia que ha conducido la visión kantiana del mal más allá de las conclusiones a las cuales había arribado. Precisar algunos de los puntos de contacto entre los dos filósofos servirá para aclarar los términos de esta descendencia y también los de su superación.<sup>26</sup>

Entre los estudios que han examinado la relación entre el *Essai sur le mal* y el *Ensayo sobre el mal radical* recordemos los Jacques Baufay y Pierre Watté<sup>27</sup>. Ambos concuerdan en sostener que tanto el filósofo francés como el de Königsberg han sometido a la crítica filosófica lo que en teología se llama “pecado original” trasformándolo en “mal radical”. Tanto Nabert como Kant, asimismo, han afirmado la perentoriedad del mal enraizándolo en el sujeto y en la libertad. Ahora bien, el camino emprendido por ambos filósofos comienza a diferenciarse justamente sobre la base del resultado de este enraizamiento. El mal radical kantiano es el mal de un sujeto que es sensibilidad y razón, libertad y razón práctica. El mal consiste en la corrupción del “fundamento subjetivo” del uso de la libertad por el cual el hombre “hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral”.<sup>28</sup> En Nabert, en cambio, aquella finitud definida como “el mal más originario” es el origen de la subjetividad. Y, además, en Kant el mal radical como tendencia al mal es “fundamento formal de todo acto —tomado en el segundo sentido— contrario a la ley, acto que según la materia está en pugna con la ley”;<sup>29</sup> acto contrario a la ley que es llamado

25. Es este el título del prefacio de Ricœur a la última edición de EL V-XXVI.

26. Sobre la relación Kant-Nabert nos limitamos a recordar que el *Essai sur le mal* es citado por M. M. Olivetti en la introducción a la edición italiana a I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Bari, Laterza, 1985, como ejemplo de la atención suscitada en la filosofía contemporánea por el tema del mal radical kantiano (*ibid.*, XXIX).

27. J. BAUFAY, “L’origine du mal. Nabert lecteur de Kant”, *Nouvelle Revue Théologique* XCV (1973), 279-300; P. WATTÉ, “Nabert lecteur de Kant. A propos de la réédition de l’*Essai sur le mal*”, *Revue philosophique de Louvain* LXIX (1972), 537-568. Junto a estos dos estudios recordamos también aquel de J. ROY, “Nabert et le problème du mal”, *Laval théologique et philosophique* XXXII (1936), 75-84.

28. KANT, *La religione*, 37-38 (trad. esp., 46).

29. *Ibid.*, 31 (trad. esp., 41).

“vicio” (*peccatum derivativum*), *factum phaenomenon*, cuya relación con el primer mal, originario, es igual a la que existe entre el fenómeno y el nóúmeno, razón por la cual el mal originario es llamado “acto inteligible”.<sup>30</sup> Para Nabert, en cambio, el mal histórico suscita el *estupor* de quien lo realiza, estupor motivado, justificado por el extraño descubrimiento al cual él conduce, revelando al sujeto una causalidad que, de otro modo, se le escaparía. Finalmente, el mal radical, tanto en Kant como en Nabert, es un enigma insondable para la razón. Pero mientras que el primero se detiene frente a la confesión de la impenetrabilidad de su naturaleza, Nabert nos descubre la potencia heurística que hace comprender el corazón de la subjetividad, comprensión reflexivamente guiada por aquel *se* que impide resolver el mal. Pero, recordemos, nuestra primera intención era la de leer la identificación de la finitud y del mal en la óptica de la deuda y de la superación de la *visión ética* en la cual, justamente siguiendo la huella de Kant, se introduce Nabert.

En el ensayo *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, Paul Ricœur recuerda que “históricamente, la visión ética del mal aparece jalonada por dos grandes nombres (...): Agustín y Kant”.<sup>31</sup> Del pecado original agustiniano, Ricœur subraya su “tenebrosa riqueza analógica” que consiste en la fuerza de “remitir intencionalmente a todo lo más radical de la confesión de los pecados, a saber, que el mal precede mi toma de conciencia, que no es analizable en faltas individuales, que constituye mi impotencia previa”.<sup>32</sup> Y, desarrollando el fruto de esta posición,

“si el mal se localiza en el nivel radical de la «generación», (...) la conversión misma se convierte en «regeneración». Se constituye así, mediante un concepto absurdo, un *antitipo de la regeneración*. Este antitipo presenta a la voluntad como afectada por una constitución pasiva implicada en su poder actual de deliberación y de elección”.<sup>33</sup>

Prosiguiendo por este camino abierto por Agustín y haciendo de

30. *Ibid.*

31. P. RICŒUR, “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)”, en: *Id.*, *Le conflit des interprétations*, 297 (trad. esp., 273-274).

32. *Ibid.*, 302 (trad. esp., 278).

33. *Ibid.*, 303 (trad. esp., 279).

aquel antitipo de la regeneración “un *a priori* de la vida moral”,<sup>34</sup> Kant profundizó luego la concepción de un “mal de naturaleza (...) como la condición de posibilidad de las máximas malas, como su *fundamento*”.<sup>35</sup> En la hipótesis kantiana, el mal es “una manera de ser de la libertad que le viene de la libertad”.<sup>36</sup> En este sentido Ricœur nota que lo inescrutable consiste en que “el mal que siempre comienza *por* la libertad, esté desde siempre ahí *para* la libertad, que sea acto *y* habitus, surgimiento *y* antecedencia”.<sup>37</sup> Aun la más rigurosa visión ética del mal deberá, entonces, ajustar cuentas con un origen que encuentra la elección de la libertad y que no es, *en un primer momento*, querido. Naturaleza que la libertad llega a comprender comprendiéndose a sí misma. Finalmente, escribe Ricœur, de este modo “Kant completa a Augustin”,<sup>38</sup> haciéndolo en tres etapas:

“en primer lugar, destruyendo definitivamente la envoltura gnóstica del concepto de pecado original; luego, intentando una deducción trascendental del fundamento de las máximas malas; por último, volviendo a sumir en el no-saber la búsqueda de un fundamento del fundamento”.<sup>39</sup>

¿Cómo se introduce la *vision éthique* de Nabert en la estela de las de Agustín y Kant? ¿Es alcanzada también ella por esta última observación que revela que no existe libertad que no esté ya minada por el mal? En realidad, esta visión ética es tal vez aún más rigurosa que las precedentes y puede eludir el riesgo detectado justamente gracias a la identificación de finitud y mal. Nabert escruta el abismo del nacimiento de la libertad, colocándola desde la *thèse* del ‘24 en la conciencia en cuanto causalidad libre e impura, pues se trata de la causalidad de una conciencia empírica, finita. Finitud que es el mal, que *no caracteriza* la subjetividad sino que le *es origen*. Por eso, en Nabert, más que de una libertad minada en el origen, se trata de un *acto impuro de la causalidad en el origen*; impureza que *es la causalidad de la conciencia* y que, desde los *Éléments pour une éthique*, conduce y da cuerpo a lo que, junto al mal y a la experiencia de la negatividad, es el otro gran polo donde se

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, 304 (trad. esp., 280).

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

juega el valor de la obra nabertiana: ¿cómo es posible la justificación de lo que por su naturaleza es injustificable? El problema de la identificación de finitud y mal permanece, es cierto —y esto es, quizá, la mayor limitación de la visión ética del mal de Nabert—. ¿Pero no es acaso más interesante la grandeza, la perspectiva final que tal identificación abre, o sea, el intento de pensar una justificación y, por ende, una relación entre las conciencias que, no pudiendo ser una exposición —imposible o, incluso, contradictoria— de la subjetividad, invoca en cambio el testimonio de quien atestigua que aquel absoluto, cuyas huellas han sido pasadas por alto por la escisión de las conciencias, siempre ha dejado sentir su presencia en el momento en el que los vínculos eran interrumpidos, testimonio que aboga por una causa de la cual *depende* la vida del yo? El problema abierto por la *finitud en cuanto mal*, ¿acaso no puede convertirse, de este modo, en la posibilidad de una justificación que no sea un intento de desposesión de *este sujeto*? Al testimonio del absoluto se le agregaría la difícil tarea de recomponer las tramas de una subjetividad que, nacida como distancia entre absoluto y concreto, reconociera y superara, por el camino extrínseco del testimonio, el absoluto intrínseco que la habita.

### *10. Del mal injustificable a la justificación posible*

Los intentos y las posibilidades que se ofrecen al yo para aproximarse a la justificación del mal realizado son objeto del quinto capítulo del *Essai sur le mal*, donde el problema de la justificación es planteado junto al de la regeneración. Ya en el '43 Nabert, a propósito de la relación del yo con su pasado, hablaba de “deseo de regeneración” como de una aspiración invencible que le impide a la conciencia pensar que toda esperanza de regeneración de su ser le está ya impedida.<sup>40</sup> Este deseo, ligado a la comprensión, se traduce como deseo de que el desgarramiento de la subjetividad no sea definitivo, de que el yo pueda renacer y seguir el movimiento ascendente inspirado por la afirmación que lo habita. Sin embargo, como sabemos, lo injustificable es tal no solamente en la relación del yo consigo mismo, sino sobre todo respecto de otras conciencias. La tragicidad de cada una de las determinaciones asumidas

40. Cf. EE 13.

por el mal está “en función de la intensidad con la que la forma de lo absoluto espiritual se capta en una conciencia particular y capta también a esta última en medio de las circunstancias contingentes de la experiencia humana”.<sup>41</sup>

La identificación de la finitud con el mal cierra, de por sí, el camino a las dos alternativas quizá más comunes con las que se ha pensado la justificación, a saber: el recurso a la ley moral y el perdón del mal realizado.<sup>42</sup> En cuanto a la primera solución, sabemos que no puede dar cuenta de lo injustificable. Más compleja es la exclusión de la segunda hipótesis propuesta, la del perdón. El deseo de justificación es el deseo de *aquel* sujeto al cual el mal le ha revelado su finitud. Por ello él no puede ser reconducido a la hipótesis de una absolución del mal que no sanara, sin embargo, la herida generada por la fractura del ser con la que él nace. Por las mismas razones, por otra parte, la justificación no es —o al menos no es solamente— regeneración. Esta segunda es un nuevo nacimiento,<sup>43</sup> mientras que la primera se choca con un sufrimiento que cierra al yo en sí mismo impidiéndole toda esperanza. El perdón no da cuenta del vínculo con el origen interrumpido violentamente, motivo por el cual es necesario algo más, a saber, “un crédito abierto a cuenta del desdichado y del malo”.<sup>44</sup> Es necesario que aquellos actos que han introducido lo injustificable en la historia sean “tomados a su cargo” por otra conciencia que restablezca, en la medida de lo posible, “un equilibrio espiritual en favor del cual el culpable se abra a una esperanza de regeneración y el desdichado a una experiencia compensatoria”.<sup>45</sup> La conciencia, tomando a otra a su cargo, se hace cargo de una negatividad que es también la suya; al mismo tiempo, sin embargo, llega a ser la esperanza viviente de que, en la historia, no se pierdan las huellas de aquel Uno del cual hacemos experiencia en las relaciones que las conciencias mantienen entre sí.

El deseo de justificación recupera el espacio que pertenecía al intercambio, al comercio de las conciencias entre sí, espacio destrozado

41. EM 155 (trad. esp., 126).

42. Sobre el perdón, véase P. LEVERT, “De la confession des péchés”, 311 y, de la misma autora, *Id.*, “Jean Nabert. Une philosophie de l’intériorité pure”, *Archives de philosophie* XXXI (1968), 355-416; expresamente dedicadas al perdón son las pp. 385-394.

43. Cf. EM 134 (trad. esp., 116).

44. EM 165 (trad. esp., 134-135).

45. EM 165 (trad. esp., 134).

por la escisión que ha hecho incomprensible la comunicación. Este espacio se recupera cumpliendo un acto que es esperanza *testimoniada* por hombres que, en su vida, atestiguan la presencia del absoluto, *testigos de lo absoluto* con los cuales nos está permitido “medir la diferencia” con respecto a “nuestro propio ser”.<sup>46</sup> El tema del testimonio es sólo mencionado en estas páginas conclusivas del *Essai sur le mal* y encontrará amplio espacio en las de *Le désir de Dieu*, donde Nabert tematizará expresamente su *metafísica del testimonio* recuperando y profundizando los aportes desarrollados en obras precedentes, siguiendo un singular recorrido que va desde el deseo de regeneración, al deseo de Dios y al deseo de lo Uno. El testigo de lo absoluto atestigua que *aquel yo cuya finitud se identifica con el mal* puede llegar a la proximidad de la justificación; él atestigua, con un exceso tan hiperbólico como el de la injustificabilidad del mal,<sup>47</sup> que existe una posibilidad dada a la finitud de no desesperar *no obstante el mal realizado* y que, por el contrario, la posibilidad de un ser que acoja el nuestro está siempre presente, sin que sea necesario que ella se despoje de sí. Y está siempre presente porque se trata del mismo Uno, del mismo absoluto negado en el instante de la escisión y verificado en la reciprocidad de las relaciones.

Con la metafísica del testimonio, Jean Nabert completa el recorrido de la comprensión de sí del sujeto, indicando que el camino que la finitud invita a recorrer no es el de pretender la cancelación sino que ella puede y deber ser tomada a cargo y asumida en sí misma, con un acto gracias al cual el otro es reconocido como medio de la propia justificación, experiencia meta-moral de un orden completamente diferente pero que funda al sujeto. Sondeando la finitud de la subjetividad, Nabert nos ha dado una lectura que se sustrae, como él mismo nos recuerda en las páginas conclusivas de esta obra, tanto al fácil optimismo de la solución del mal cometido como al pesimismo que condena a todo hombre. Pero, quizá, justamente escapando a esta alternativa, la subjetividad herida por el mal —herida en el origen, por ser finita— puede solicitar ser acogida por el otro y, así —tanto después del mal realizado como del padecido—, volver a comenzar. La

46. EM 170 (trad. esp., 139).

47. Es esta la sugestiva *relectura* del *Essai sur le mal* propuesta por Ricœur en *Lectures 2*, 249-252.

identificación de finitud y mal permanecerá, al fin y al cabo, problemática y difícil; se trata, sin embargo, de una dificultad que hace, sí, que la justificación se coloque al interior de una subjetividad para la cual se abre un horizonte que el mal parecía haber cerrado definitivamente. Experiencia, esta, que es de un orden *distinto* del mal, pero no del sujeto.

### 11. Nabert y Ricœur: un diálogo continuo

La mayor parte de los lectores llegan a Nabert vía Ricœur, el cual tiene el mérito de haber reunido los textos inéditos que Nabert le había legado luego de haberlo encontrado poco antes de morir. Y también cuando en *Du texte à l'action* Ricœur señala la fenomenología husserliana y la variante hermenéutica de esta fenomenología entre las fuentes de su pensamiento, antes se ocupa de mostrar el suelo en el cual estas dos fuentes arraigan —y por lo tanto la primera fuente de su obra—, a saber, la *philosophie réflexive*, cuyo nombre más importante es Jean Nabert.<sup>48</sup>

Sin embargo, como ya hemos podido observar, Ricœur reprocha a Nabert la identificación de la *finitud* del sujeto con el mal. Es justamente el volumen que lleva en su título el término *finitud* —esto es, *Finitude et culpabilité*— el que coloca la visión ética del mal y de la falibilidad humana en un horizonte simbólico. Ricœur lo reasume eficazmente en *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique* cuando escribe que la visión ética del mundo y sobre todo la *philosophie réflexive* que está ligada a ella —siendo Kant uno de los principales exponentes de esta vertiente que llega hasta Nabert— “reduce la riqueza simbólica que, sin embargo, no deja de instruirla”.<sup>49</sup> La reduce porque una visión que se funda sobre la conciencia y sobre el sujeto, separada del universo simbólico que la nutre y en el cual cada uno se enraíza, es ya una desmitologización. Así, “la separación de lo «humano», de lo «psíquico» es el comienzo del olvido. Por eso, una simbólica puramente antropológica se sitúa ya en la vía de la alegoría y anuncia una visión ética del mal y del

48. Cf. P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique (III)*, Seuil, Paris 1986, 25 ss. (trad. esp., 27 ss.).

49. P. RICŒUR, “Herméneutique des symboles”, 304 (trad. esp., 280).

mundo”.<sup>50</sup> De hecho, aun hablando de pecado, de injustificable, de culpa, recurriendo a un pensamiento indirecto que no puede captar estas experiencias como capta los otros datos del mundo, Nabert —junto a Kant y antes todavía a Agustín— no capta la potencia simbólica de estas experiencias y busca reconducirlas al poder de la reflexión.

A esta visión, desde *Finitude e culpabilité* Ricœur responde con otra vía, la de lo simbólico, la cual resiste “a la reducción alegorizante”<sup>51</sup> que la reflexión hace acontecer. Ricœur lo explica eficazmente recurriendo al mito de Adán, que la visión ética del mal, de Agustín a Kant y a Nabert, explica filosóficamente mediante el pecado original: “La masa de los demás mitos protege al símbolo adánico contra toda reducción moralizante y, en el seno mismo del símbolo adánico, es la figura trágica de la serpiente la que lo protege contra toda reducción moralizante”.<sup>52</sup> Por esto, concluye Ricœur “debemos considerar de manera conjunta todos los mitos del mal; su misma dialéctica es intructiva”.<sup>53</sup> La hermenéutica ricœuriana del mal, sin desconocer la deuda con respecto a la reflexión, se abre allí donde la deuda de la fuente nabertiana termina, para abrirse a las otras fuentes de su pensamiento: la fenomenología y la hermenéutica.

## 12. Paul Ricœur: dejarse desafiarse por el mal

Recorriendo su camino filosófico en *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, a propósito de los años en los cuales escribía sobre la falibilidad humana y sobre la simbólica del mal, Ricœur escribe acerca de la exigencia de pasar de la investigación sobre la finitud al mal realizado: “Para acceder a lo concreto de la mala voluntad, había que introducir en el círculo de la reflexión el largo desvío por los símbolos y los mitos vehiculizados por las grandes culturas”.<sup>54</sup>

Justamente la reflexión sobre la simbólica del mal ofrece a Ricœur

50. *Ibid.*, 305 (trad. esp., 280).

51. *Ibid.*

52. *Ibid.* (trad. esp., 281).

53. *Ibid.*

54. P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, 30 (trad. esp., 32).

el punto de partida para su hermenéutica, original respecto de la vía seguida por Heidegger y Gadamer. De hecho,

“de *La symbolique du mal*, transformada en el segundo volumen de *Finitude et culpabilité*, data mi primera definición de la hermenéutica: estaba entonces expresamente concebida como un desciframiento de los símbolos, entendidos como expresiones de doble sentido: el sentido literal, usual, corriente, que guía el develamiento del segundo sentido, al que efectivamente apunta el símbolo a través del primero. Formulé así (...) el adagio tantas veces repetido: el símbolo da que pensar”.<sup>55</sup>

La célebre fórmula es introducida y explicada de este modo en *Finitude et culpabilité*. Aquí Ricœur escribe que “el símbolo da” —y por tanto “da”— pero, más precisamente, “qué pensar”, lo cual articula lo que es pensado con el pensamiento y, por tanto, “la inmediatez del símbolo con la mediación del pensamiento”.<sup>56</sup> Con el fin de pensar esta articulación, Ricœur precisa que “este quehacer no tendría salida si el símbolo fuera totalmente ajeno al discurso filosófico”.<sup>57</sup> En cambio, precisa nuestro filósofo, “el símbolo ya se encuentra en el elemento del habla; (...) gracias a él, el hombre sigue siendo lenguaje de arriba abajo”.<sup>58</sup> Lo cual, sin embargo, “no es lo más importante”,<sup>59</sup> puesto que lo más importante es que “en ninguna parte existe un lenguaje simbólico sin hermenéutica”.<sup>60</sup> Las consecuencias que esto tiene con respecto a la reflexión sobre del mal no son menores.

El símbolo “da” el lenguaje a una culpa que está ya allí y que los mitos, sobre todo los mitos del mal, narran. “¿Quiere esto decir —se interroga Ricœur— que podemos volver a la primera ingenuidad?”;<sup>61</sup> pregunta a la cual responde: “En absoluto”.<sup>62</sup> Al contrario, “si ya no podemos vivir, de acuerdo con la creencia originaria, las grandes simbólicas de lo sagrado, los modernos podemos tender, con la crítica y gracias a ella, hacia una segunda ingenuidad. En resumidas cuentas, al *interpretar*, podemos de nuevo *entender*; de esa forma, en la

55. *Ibid.*, 31 (trad. esp. modificada, 33).

56. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, 325 (trad. esp., 483).

57. *Ibid.*

58. *Ibid.* (trad. esp., 483-484).

59. *Ibid.* (trad. esp., 484).

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, 326. (trad. esp., 484).

62. *Ibid.*

hermenéutica es donde se anuda la donación de sentido por el símbolo y la iniciativa inteligible del desciframiento”.<sup>63</sup> La hermenéutica reencuentra así su “círculo”, por el cual creer es posible porque se comprende y viceversa: “Hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender”.<sup>64</sup>

Ricœur retomará en el ya citado texto *Herméneutique des symboles et réflexion philosophie (I)*<sup>65</sup> estas tesis, volviendo sobre la dinámica de los símbolos primarios que aparecen en los mitos y que él reasume en mitos que expresan “la impureza, el pecado y la culpabilidad”.<sup>66</sup> De la simbólica al pensamiento que reflexiona se puede pasar: 1) a través de la reconstrucción del universo simbólico que una fenomenología descriptiva se propone exponer;<sup>67</sup> 2) mediante el *desciframiento* que la hermenéutica hace posible accediendo a los textos;<sup>68</sup> y 3) pensando a partir del símbolo,<sup>69</sup> lo cual implica que el pensamiento sea libre y, a la vez, esté vinculado a los mitos en los cuales nace y que lo nutren. Ahora bien, tal pensamiento es al mismo tiempo reflexivo y especulativo. El pensamiento reflexivo, lo habíamos visto, es “desmitologizante” y “*triunfa en la que, a partir de aquí, denominaremos la visión ética del mal*”,<sup>70</sup> esto es, aquella interpretación en la cual “el mal es retomado en la libertad más completa posible; para la cual el mal es un invento de la libertad (...). Esta mutua «explicación» del mal por la libertad y de la libertad por el mal es la esencia de la visión moral del mundo y del mal”.<sup>71</sup> Es la visión del mal de Agustín y Kant, que Jean Nabert desarrolla y que Ricœur critica en el sentido que hemos dicho. La visión filosófica especulativa, ya sea expresada por los grandes sistemas no dialécticos (Plotino, Spinoza), como por el sistema dialéctico hegeliano, disuelve la negatividad del mal, los primeros entendiéndolo como *contrariedad interna* incluida en el movimiento de expansión del ser,<sup>72</sup> el segundo incluyendo lo negativo en el movimiento dialéctico, al hacer de ello una contradicción.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.* (trad. esp., 485).

65. P. RICŒUR, “Herméneutique des symboles...” (trad. esp., 261-285).

66. *Ibid.*, 286 (trad. esp., 264).

67. Cf. *ibid.*, 293 (trad. esp., 270).

68. Cf. *ibid.*, 294 (trad. esp., 271).

69. Cf. *ibid.*, 295 (trad. esp., 271-273).

70. *Ibid.*, 296 (trad. esp., 273).

71. *Ibid.* 296-297 (trad. esp., 273).

72. Cf. *ibid.*, 308 (trad. esp., 283-284).

Ricœur no propondrá elegir entre estas dos vías, cada una de las cuales es capaz de captar un aspecto que pertenece auténticamente al mal. Por el contrario, propondrá tres fórmulas que se imponen a su recorrido y se refieren a tres posibles vínculos entre la experiencia del mundo y la reconciliación (Nabert diría la *justificación*). En primer lugar, “la reconciliación se espera *a pesar del mal*. Este «a pesar de» constituye la verdadera categoría de la esperanza, la categoría de la desmentida”.<sup>73</sup> En segundo lugar, este “«a pesar de» es un «gracias a»; con el mal, el Principio de las cosas hace bien”;<sup>74</sup> y, en tercer lugar,

“«mucho más»; y esta ley de la sobreabundancia engloba a su vez el «gracias a» y el «a pesar de». Ése es el milagro del *Logos*; de él procede el movimiento retrógrado de lo verdadero; de la maravilla nace la necesidad que sitúa retroactivamente el mal en la luz del ser. Aquello que, en la antigua teodicea, sólo era expediente de falso saber, se convierte en la inteligencia de la esperanza; la necesidad que buscamos es el símbolo racional más elevado que pueda engendrar esta inteligencia de la esperanza”.<sup>75</sup>

Esto, sin embargo, es solo el primer abordaje de la hermenéutica ricœuriana del mal.

Si en estos textos célebres el mal permanece todavía al interior de la dinámica filosófica, en una conferencia pronunciada en Lausana en 1985, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*,<sup>76</sup> el lenguaje del símbolo es abandonado sin que el mal se disuelva. Por el contrario, este *desafía* tanto a la filosofía como a la teología. Las desafía porque las obliga a llevar a cabo discursos que tengan en cuenta el mal en diferentes estadios y niveles: el estadio del mito,<sup>77</sup> del discurso filosófico sobre la *sabiduría* del mundo y del hombre,<sup>78</sup> de la gnosis y de la antignosis,<sup>79</sup> de la teodicea,<sup>80</sup> de la dialéctica “fracturada”.<sup>81</sup> Sin embargo —y esta es la novedad que aporta esta conferencia al discurso anteriormente

73. *Ibid.*, 310 (trad. esp., 285).

74. *Ibid.*

75. *Ibid.*

76. P. RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1996.

77. Cf. *ibid.*, 18-20 (trad. esp., 28-31).

78. Cf. *ibid.*, 20-22 (trad. esp., 31-35).

79. Cf. *ibid.*, 22-26 (trad. esp., 35-40).

80. Cf. *ibid.*, 26-34 (trad. esp., 40-52).

81. Cf. *ibid.*, 34-38 (trad. esp., 53-58).

llevado a cabo—, el mal hace converger tres diferentes órdenes de cuestiones relativas al pensamiento, el actuar y el sentir.

En cuanto a pensar, ya ha sido dicho. En cuanto al actuar, el mal no es solamente aquello que se conoce, sino también aquello contra lo cual se debe luchar,<sup>82</sup> y por tanto aquello que une lo especulativo con el nivel de lo práctico y de lo político. Finalmente, el sentir. Se trata del nivel en el cual el mal golpea por su injusticia e injustificabilidad, como escribía Nabert; del nivel en el cual el mal se acusa como sentimiento injusto que ataca al hombre. Más aun, se trata del nivel que acompaña al dolor del mal repentino o al escándalo del sufrimiento del que hemos sido la causa, el sentimiento de que no hay justicia en el mundo y de que Dios mismo es injusto. A este sentimiento Ricœur responde volviendo a la conclusión de libro de Job para arribar a la posibilidad de amar a Dios *por nada*:<sup>83</sup> “Amar a Dios por nada es abandonar completamente el ciclo de la retribución del que la lamentación permanece todavía cautiva, mientras la víctima se queja de su injusta suerte”.<sup>84</sup> Y concluye:

“No quisiera aislar estas experiencias solitarias de sabiduría de la lucha ética y política contra el mal en torno a la cual pueden congregarse todos los hombres de buena voluntad. En relación con esta lucha, tales experiencias son, como las acciones de resistencia no violenta, anticipaciones —en forma de parábolas— de una condición humana en la cual, una vez suprimida la violencia, quedaría al desnudo el enigma del verdadero sufrimiento, del sufrimiento *irreductible*”.<sup>85</sup>

La hermenéutica no le basta al hombre: esta le explica que todo pensamiento está siempre ya inmerso en un universo simbólico que lo nutre y que el mito habla del hombre y de la condición humana. Le enseña, también, que todo pensamiento que se haga la ilusión de poner todo bajo la luz de la reflexión está destinado a incurrir en la desmentida que la *patética de la miseria humana*<sup>86</sup> le inflige. Esta condición de falibilidad es introducida en el diálogo con cuanto hemos dicho hasta aquí a propósito de la visión ética del mal y de su superación, como

82. *Ibid.*, 39-40 (trad. esp., 60-62).

83. *Ibid.*, 43 (trad. esp., 67).

84. *Ibid.*, 44 (trad. esp., 67).

85. *Ibid.*

86. Cf. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, 21 ss. (trad. esp., 24 ss.).

hemos visto ya al inicio de estas páginas partiendo de Ricœur para introducir el discurso de Jean Nabert.

En efecto, introduciendo el libro que tematiza la falibilidad del hombre, en páginas que hemos ya citado, Ricœur escribía:

“¿Qué entendemos aquí por una visión ética del mundo? Si tomamos el problema del mal como la piedra de toque de la definición, podemos entender por visión ética del mundo el esfuerzo por comprender, cada vez mejor, la libertad por medio del mal y el mal por medio de la libertad. (...) Tratar de comprender el mal por medio de la libertad es una decisión grave; es la decisión de entrar en el problema del mal por la puerta estrecha, considerando desde el principio el mal como algo «humano, demasiado humano»”.<sup>87</sup>

Poco después Ricœur precisaba:

“Pero la grandeza de esta visión ética no está completa sino cuando, como contrapartida, percibimos su beneficio para la inteligencia de la libertad misma; una libertad que se hace cargo del mal es una libertad que accede a una comprensión de sí misma especialmente cargada de sentido”.<sup>88</sup>

Hemos visto cómo Ricœur sale de tales posiciones a través de la simbólica del mal y la hermenéutica de los símbolos. Antes, sin embargo, debemos recordar una vez más su deuda con Nabert:

“Antes de dejar entrever las riquezas de esta meditación, (...) quiero declarar mi deuda con la obra de Jean Nabert: en ella he encontrado el modelo de una reflexión que no se limita a aclarar el problema del mal a partir de la doctrina de la libertad, sino que no cesa, a su vez, de ampliar y profundizar la doctrina de la libertad con el acicate de este mal que ella, no obstante, ha asumido por sí misma”.<sup>89</sup>

Si “yendo más allá de Nabert” Ricœur formulará su original hermenéutica, será sin embargo yendo en cierto sentido “más allá de Ricœur” y de la *sola hermenéutica* que el filósofo francés podrá captar la profundidad de aquello que el mal y su simbólica hacen al hombre y del hombre en el orden de la historia y de la política. A esta altura, sin embargo, el discurso filosófico, ya sea ético, político o hermenéutico,

87. *Ibid.*, 14 (trad. esp., 14).

88. *Ibid.*, 15 (trad. esp., 15).

89. *Ibid.* (trad. esp. modificada, 15).

no puede ignorar otro orden que se refiere al mal y la esperanza y que ya se abría al final de *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, esto es, aquel orden de la esperanza y de la religión que, ya según Kant, esta abre. Será sobre este tema y sobre este orden que Ricœur no cesará de volver, reconociendo siempre una tensión en su pensamiento entre fuentes filosóficas y no filosóficas.

Si, finalmente, en la simbólica del mal tales fuentes eran los mitos, en el curso de su pensamiento serán cada vez más los textos sagrados. Por ello, al final de su *Autobiographie intellectuelle*, después de haber recorrido su itinerario intelectual hasta *Soi-même comme un autre*, el filósofo escribirá:

“Con esta aporía de lo Otro, no sólo me parece que el discurso filosófico alcanza su término; también siento la exhortación a abordar de frente (...) la cuestión (...) de la relación entre los argumentos de la filosofía y sus fuentes no filosóficas; más precisamente, la cuestión de la relación conflictiva-consensual entre mi filosofía sin absoluto y mi fe bíblica más nutrida de exégesis que de teología”.<sup>90</sup>

Este recurrir a otras fuentes que nutren el pensamiento sin obligarlo a renunciar a su rigor es el legado y la actualidad de un filósofo que nunca dudó en enfrentarse a su tiempo y en seguir las numerosas vías que encontraba en su itinerario, vías que permiten al pensamiento mismo cada vez volver a empezar. *De comienzo en comienzo, por comienzos que jamás tendrán fin.*

CARLA CANULLO\*

carla.canullo@unimc.it

UNIVERSIDAD DE MACERATA – ITALIA

Recibido 24.08.2018 /Aprobado 15.10.2018

90. P. RICŒUR, *Réflexion faite*, 82 (trad. esp., 84).

\* La autora enseña Filosofía de la Religión y Hermenéutica intercultural en la Universidad de Macerata (Italia). Ha sido Visiting Professor de la Universidad de Niza (Francia) y da cursos regularmente en el Instituto Católico de París y otras instituciones académicas.

## Bibliografía

- J. BAUFAY, “L’origine du mal. Nabert lecteur de Kant”, *Nouvelle Revue Théologique* XCV (1973), 279-300.
- A. BRUNO, *L’inquietudine della coscienza. Saggio sul pensiero esistenziale di Jean Nabert*, Milano, Mimesis, 2008.
- C. CANULLO, *L’estasi della speranza. Ai margini del pensiero di Jean Nabert*, Assisi, Cittadella editrice, 2005.
- Ph. CAPELLE-DUMONT (éd.), *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Cerf, 2003.
- M. HENRY, *Io sono la verità*, prefacio y trad. it. al cuidado de G. Sansonetti, Brescia, Queriniana 1997.
- E. DOUCY, “Jean Nabert”, en: M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.
- I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Bari, Laterza, 1985 [trad. esp.: Id., *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, traducción de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1969].
- P. LEVERT, *Jean Nabert ou l’exigence absolue*, Paris, Seghers, 1971.
- “De la confession des péchés ou la dénonciation du Pharisien selon Jean Nabert”, *Revue de sciences religieuses* XLIV (1970), 288-317.
- “Jean Nabert. Une philosophie de l’intériorité pure”, *Archives de philosophie* XXXI (1968), 355-416.
- J. NABERT, *Essai sur le mal*, Paris, éd. du Cerf, 1997<sup>3</sup> (=EM) [trad. esp.: Id., *Ensayo sobre el mal*, traducción de J.D. Jiménez, Madrid, Caparrós Editores, 1997].
- Le désir de Dieu*, Paris, éd. du Cerf, 1996<sup>2</sup> (=DD).
- Expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1994<sup>2</sup> (=EL).
- Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1992<sup>3</sup> (=EE).
- P. NAULIN, *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert*, Faculté de Lettres et Sciences Humaines de l’Université de Clermont-Ferrand II, 1980.

*L'itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier, 1963.

P. RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Génève, Labor et Fides, 1996 [trad. esp.: Id., *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, traducción de I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006].

*Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995 [trad. esp.: Id., *Autobiografía intelectual*, traducción de P. Willson, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997].

“L' *Essai sur le mal*”, en: Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, 237-252.

*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique (II)*, Paris, Seuil, 1986 [trad. esp.: Id., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, traducción de P. Corona, México, FCE, 2002].

“Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)”, en: Id., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, 283-310 [trad. esp.: Id., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, traducción de A. Falcón, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

“L'acte et le signe selon Jean Nabert”, en: Id., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, 211-221 [trad. esp.: Id., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, traducción de A. Falcón, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

*Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier Montaigne, 1960 [trad. esp.: Id., *Finitud y culpabilidad*, traducción de C. de Peretti, J. Díaz Galán y C. Meloni, Madrid, Trotta, 2004].

S. ROBILLIARD, “Témoignage et attestation”, *Philosophie* 88 (2005).

*Liberté et transcendance: Nabert après Fichte*, tesis de doctorado de la Université de Poitiers, 1997.

S. ROBILLARD; F. WORMS (eds.), *Jean Nabert, l'affirmation originaire*, Paris, Beauchesne, 2010.

J. ROY, “Nabert et le problème du mal”, *Laval théologique et philosophique* XXXII (1936), 75-84.

- Y. SUGIMURA, “Le témoignage comme «passage originaire» chez Jean Nabert”, en: Ph. Capelle-Dumont (ed.), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2004.
- L. TENGELYI, *Die Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München, Fink Verlag, 1998.
- M. VILLELA-PETIT, “L’ injustifiable et la sécession des consciences chez Jean Nabert: une approche phénoménologique”, en: Ph. Capelle-Dumont (éd.), *Subjectivité et transcendence Hommage à Pierre Colin*, Paris, Cerf, 1999.
- P. WATTÉ, “Nabert lecteur de Kant. A propos de la réédition de l’*Essai sur le mal*”, *Revue philosophique de Louvain* LXIX (1972), 537-568.