

Universidad Autónoma Metropolitana

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y
HUMANIDADES
POSGRADO EN HUMANIDADES
LÍNEA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

Presenta: Felipe Ángel Hernández Hernández

Título:

*Antropología filosófica y el mal en el pensamiento temprano de Paul
Ricoeur*

Asesora: Dra. Dulce María Granja Castro

UAM-Unidad Iztapalapa, Ciudad de México, 14 de diciembre de 2016

Título:

Antropología filosófica y el mal en el pensamiento temprano de Paul Ricoeur

Felipe Ángel Hernández Hernández

A la memoria de mi primo Ricardo Hernández Rueda, una de las víctimas de la violencia en México

Agradecimientos

Quiero agradecer a la Universidad Autónoma Metropolitana y en especial al Posgrado de Filosofía moral y política el haberme dado la oportunidad de haberme adentrado por dos años en la cultura filosófica. He disfrutado enormemente mis días en el posgrado, gracias al compromiso del sólido cuerpo de profesores que lo integran. Me gustaría agradecer al Dr. Jesús Rodríguez Zepeda, la Dra. Dulce María Granja Castro, la Dra. María Pía Lara y la Dra. Carmen Trueba Atienza por sus aportaciones a mi formación académica.

También quiero reconocer a mis compañeros de posgrado, pues no sólo fueron excelentes personas, sino que fueron una fuente de enseñanza. Pero en especial quiero agradecer la amistad de Luis Ricardo, Reyna, Octavio, Emilio y Karen, pues hicieron habitable y memorable este periodo de nuestras vidas.

También digo gracias al Dr. Juan Tubert y a mi tía Reyna Hernández por su aliento y confianza. Me siento muy afortunado y orgulloso de su profesionalidad pero, ante todo, de la humanidad que me han transmitido a lo largo de estos años. Si he podido resistir a momentos aciagos ha sido en buena parte por su sabiduría.

Por último, pero no por eso menos valioso, agradezco a mis padres. Quienes siempre se preocuparon por mi educación, pero además por no perder la esperanza en mis días salvajes. También pienso en mis hermanos menores Fernando y Francisco, en quienes veo un buen futuro.

ÍNDICE

Antropología filosófica y el mal en el pensamiento temprano de Paul Ricoeur

I. Introducción general

I.I Planteamiento del problema..... p.1

I.II Estructura del texto..... p.6

1. La filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur en su contexto

1.1 Introducción..... p.15

1.2 Del anti-idealismo a la reflexión filosófica..... p.16

1.3 Entre la *tabula rasa* y la convicción..... p.23

1.4 Campos de concentración y el acercamiento a Husserl.....p.30

1.5 La tesis de habilitación: *Lo voluntario y lo involuntario*.....p.34

1.6 Estrasburgo y la Sorbona.....p.35

2. El mal a la luz de *Lo voluntario y lo involuntario*

2.1 Introducción y justificación..... p. 37

2.2 Una fenomenología acerca de la vida práctica.....p.40

2.3 El mal y la estructura involuntaria del hombre.....p.42

2.4 Voluntario e involuntario en el marco de la reciprocidad.....p.45

2.5 El mal como pasión.....p.50

2.6 Conclusión.....p.53

3. El mal y lo humano

| | | |
|------------|---|--------------|
| 3.1 | Introducción..... | p. 55 |
| 3.2 | Continuidad y ruptura en <i>La filosofía de la voluntad</i>..... | p.57 |
| 3.3 | El lugar de <i>El hombre falible</i>..... | p.60 |
| 3.4 | Finitud y culpa como dominios distintos..... | p.61 |
| 3.5 | Fenomenología y falibilidad..... | p.67 |

4. La categoría de *falibilidad*. El ser humano en la desproporción

| | | |
|------------|---|-------------|
| 4.1 | Introducción..... | p.70 |
| 4.2 | Concepto de falibilidad..... | p.71 |
| 4.3 | Falibilidad y filosofía reflexiva..... | p.73 |
| 4.4 | Conclusión..... | p.79 |

5. El poder de conocer. Las categorías fundamentales de una antropología filosófica

| | | |
|------------|--|--------------|
| 5.1 | Introducción..... | p.81 |
| 5.2 | Negación existencial: Finitud de la mirada..... | p.84 |
| 5.3 | Afirmación original: El discurso y el sentido..... | p.89 |
| 5.4 | Falibilidad: Imaginación pura..... | p.99 |
| 5.5 | Conclusión: Formalismo y los límites de la reflexión..... | p.104 |

6. Síntesis práctica. Entre el carácter y la felicidad

6.1 Introducción.....p.106

6.2 Negación existencial: Finitud y totalidad.....p.110

6.3 Afirmación original: La felicidad.....p.117

6.4 Falibilidad: Respeto y persona.....p.121

7. Una teoría del sentimiento: el conflicto interno

7.1 Introducción. Interioridad e intención.....p.126

7.2 Thymós: la constitución del Sí.....p.129

7.3 Conclusión.....p.133

8. El mal y el símbolo.....p.135

9. Conclusión General.....p.146

Bibliografía.....p.154

I. Introducción general

I.I. Introducción al problema

Esta tesis tiene como objetivo tratar el tema del mal en la filosofía del filósofo francés Paul Ricoeur. El tema del mal fue abordado en dos etapas durante la trayectoria filosófica ricoeuriana. La primera como parte de sus primeras investigaciones sobre la voluntad entre los años que van de 1950 a 1960. La segunda serie de estudios ocupó gran parte de su obra final cuyo resultado fue la monumental *La historia, la memoria y el olvido* (2002) en donde, si bien, no toma específicamente la temática del mal, ésta subyace en gran medida dentro de los planteamientos acerca de la memoria colectiva; en los conflictos derivados de este fenómeno, como “las asimetrías de las memorias”, o el olvido, mediante lo que freudianamente llama “el trabajo del perdón”.

La problemática del mal se sitúa en los extremos de la obra del filósofo francés, tanto en el comienzo de su itinerario como en al final de su trayecto. Sería excesivo e inadecuado para esta tesis plantearse abarcar estos dos momentos cuyos dispositivos conceptuales, autores y polémicas resultan tan variados y distantes. Por poner un ejemplo, en la primera fase todavía Ricoeur no considera su filosofía como hermenéutica, o al menos no en el sentido profundo en que lo hace tardíamente.¹ Por tanto nos hemos decantado por examinar la primera etapa. Pues, aunque si bien es cierto que no todos, en esa zona de la obra de Ricoeur se encuentran textos que ponen toda su atención al fenómeno que tratamos de indagar en nuestra temática.

Hemos realizado dos delimitaciones en esta investigación. La primera consiste en ceñir nuestro estudio a la etapa de *La filosofía de la voluntad* (1950-1960). Este proyecto consta

¹ Si bien Ricoeur ya desde 1950 habla de la necesidad de una hermenéutica para abordar el mal, el sentido de ésta es un recurso metodológico, en cambio con el paso de los años y su proximidad con la filosofía de H. G. Gadamer, reconsiderará su filosofía hermenéutica desde un punto de vista ontológico.

de dos volúmenes publicados por separado a lo largo de diez años. El primer volumen se titula *Lo voluntario y lo involuntario*² el cual vio la luz en el año de 1950. El segundo y último volumen es *Finitud y culpabilidad* de 1960³. A diferencia de la primera entrega, que puede leerse unitariamente, la segunda se constituye de dos libros que son heterogéneos entre sí: *El hombre falible* y *La simbólica del mal*.

La segunda restricción parcial dentro de nuestra tesis la hemos impuesto al seno de la *Filosofía de la voluntad*. Ésta consiste en poner en segundo plano el primer volumen, *Lo voluntario y lo involuntario* y, en cambio, centrarnos en el segundo volumen, *Finitud y culpabilidad*. En el primer volumen de *La filosofía de la voluntad* el problema de mal tiene un lugar deliberadamente secundario debido a que el objeto de estudio, la voluntad, se aborda desde la pretensión de dar cuenta de sus estructuras esenciales u originarias. Esta parte del proyecto de la investigación ricoeuriana es denominada *eidética*, y es comúnmente caracterizada como una fenomenología existencial (fenomenológica en cuanto al método, existencial en la temática).⁴

Sin embargo el llamado proceso eidético está condicionado por un proceso de distinción del concepto de voluntad, ya que, por un lado, se abordarían los componentes que se consideran esenciales y, por otro, los contingentes. La mala voluntad en este contexto no se va a entender como un fenómeno fundante de la voluntad, sino un desvío o una derivación de estructuras volitivas primigenias. Por lo tanto el tratamiento del mal en *Lo voluntario y lo involuntario* lo reduce a ser parte de la existencia del fenómeno y no como esencia. A la luz del primer volumen, podemos definir el mal, tentativamente, como pasión. Esta no es disociada de la volición sino que es entendida como un momento que, por un lado indica la degradación o el daño, pero que además, debe su intelección derivadamente, en tanto que su sentido sólo se comprende al remitirnos a la estructura volitiva originaria que se ha dañado.

² El texto en francés se publicó como *Le volontaire et l'involuntaire* en la editorial Aubier Montaigne. Para este trabajo tomamos el texto en inglés titulado *Nature and Freedom: The Voluntary and the Involuntary* publicado por Northwestern University Press en 1966.

³ En Francia salió a la luz como *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité* por la Editorial Aubier. En esta tesis tomamos la traducción al español de Julio Díaz Galán, *Finitud y culpabilidad*, Editorial Trotta, 2011.

⁴ Vease Ricoeur Paul, *Autobiografía intelectual*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

Por tanto, en el planteamiento de Ricoeur no deja de considerar el mal como una manifestación volitiva, pero la condición de su existencia, como un fenómeno fundado, le impide dar cuenta de la dimensión esencial. Es por ello que desde los presupuestos fenomenológicos de los que Ricoeur parte, la maldad como aspecto contingente tiene que reducirse metodológicamente y aplazar su dilucidación a una fase posterior de la investigación. Esta es la razón por la que tomaremos a *Lo voluntario y lo involuntario* hasta cierto punto como un texto marginal en nuestro estudio, aunque creemos que conviene dedicar un capítulo a esta obra, ya que nos servirá de preámbulo a los temas que conciernen directamente a nuestro tema.

Pero también nos parece necesario rescatar del primer volumen el trabajo introductorio del libro de Ricoeur, “Introducción general: Cuestiones metodológicas”⁵. Esta introducción nos sirve como guía de ruta de lo que pensaba acerca de su investigación sobre la voluntad. Esto es relevante en tanto que, no sólo nos introduce a la obra en cuestión, sino al plan del proyecto entero de *La filosofía de la voluntad*. Ahí se intenta precisar, aun cuando virtualmente, la naturaleza de cada una de las etapas del programa de investigación ricoeuriano. Además de que nos permite, a la distancia, contrastarlo con lo realizado una década después.

La primera etapa es la *eidética*, cuya característica es una apropiación metodológicamente fenomenológica de un tema que se considera propio de las filosofías de la existencia: la voluntad y la libertad. Ahí mismo realiza la justificación de la abstracción del mal, donde pospone su estudio para la siguiente fase de su reflexión, la cual llama la *empírica*.⁶ La obra en que se abordó este nivel es la titulada *La simbólica del mal*, el segundo libro del volumen *Finitud y culpabilidad*. En el cual, la fenomenología ya no puede proceder a través de la intuición de los fenómenos, sino que tiene que mediatizarse y colaborar en una hermenéutica de los símbolos.

⁵ Ricoeur Paul, “General introduction: Question of Method”, *Freedom and Nature*, p. 3-34.

⁶ Aunque Ricoeur no entra en detalle en las razones de esta denominación, uno puede decir que se debe a que son las manifestaciones cotidianas de la voluntad. Éstas impiden la comprensión de la esencia, por ello hay que reducirlas por medio de la *epoché*.

Al retomar los apuntes introductorios a *Lo voluntario y lo involuntario* es destacable que la secuencia inicial de su propuesta consistía en la transición de la etapa *eidética* a la *empírica*. Aunque se sugiere un momento que medie entre ambas, no encontramos una referencia a su necesidad. Es decir, se pasaría de una descripción de la voluntad como instancia neutra, para después (ya agotada esa etapa) retomar sus manifestaciones contingentes, en otras palabras el mal. Aunque Ricoeur señala que el hombre es la posibilidad para la realización del mal, me parece pertinente señalar que no hay referencias a un abordaje sistemático de estas intuiciones que se vierten en la mencionada “Introducción”. Es decir, no hay todavía la proyección de realizar en la filosofía sobre lo voluntario, una fase específica que consista en una antropología filosófica, como parte de una investigación más profunda acerca de las condiciones que posibilitan el daño en el mundo.

Sin embargo, hay un aspecto de la voluntad que Ricoeur denomina *poética*, la cual sucedería metodológicamente a la *empírica*.⁷ Al igual que esta última, el método de la *poética* sería el hermenéutico debido a que su estudio se daría a partir de la sustancia mítica de la cultura, pero se distinguiría de la *empírica* por el sentido moral al que apuntan los símbolos y mitos que retomaría. Mientras que la *empírica* reflexiona acerca del mal acontecido en el mundo, la *poética* le sucede lógicamente en tanto que su campo de reflexión son las narrativas simbólicas que tematizan la redención y el perdón. Estos serían como un giro de la reflexión hacia el momento de partida, algo así como una segunda inocencia.

Si se coteja aquello que Ricoeur delineaba en “Cuestiones metodológicas” con lo que a final de cuentas realizó, vamos a encontrar variaciones significativas. La más notoria es que la *poética* no se llevó a cabo. A diferencia de la *eidética* y la *empírica*, no existe una obra en específico que trate esta modalidad de la voluntad redimida. Aun cuando hay algunos comentaristas que buscan rastros de la *poética* en trabajos posteriores, donde Ricoeur se encarga del estudio de aspectos del lenguaje (como *La metáfora viva* o *Tiempo y narración*)

⁷ Los cortes realizados por Ricoeur no tienen un sentido empírico, sino heurístico. No es que haya una voluntad en esos estados puros, sino que esos modelos nos aproximan a lo volitivo desde ángulos que nos permitan su problematización y su visibilidad.

sospechamos e intentaremos argumentar que desistió de su escritura motivado a las rupturas con vertientes filosóficas que inspiraban su planteamiento inicial.

Pero la variante más relevante es la incorporación a su *Filosofía de la voluntad* de una antropología filosófica, la cual queda instalada entre la *eidética* y la *empírica*. Es decir, que Ricoeur la instaure como una mediación entre ambas fases de la investigación. La indagación sobre la estructura del hombre va ser un puente que nos permite relacionar el plano de una voluntad abstracta y formal con sus dimensiones concretas. Ricoeur entiende que una investigación del mal en el mundo no puede realizarse sin antes examinar su relación con el ser del hombre.

En esta tesis vamos a sostener que esta es la parte igual de relevante para el programa ricoeuriano, en tanto que es donde el discurso filosófico es articulado de modo predominante. En muchos sentidos esta obra soluciona cabos sueltos de *Lo voluntario y lo involuntario*, pero además su articulación metodológica consiste en la incorporación de diferentes filosofías, la cuales mostraremos a lo largo de nuestra interpretación.

Lamentablemente el trabajo de *El hombre falible* (etapa a la cual me referiré como la *antropológica*) es relativamente poco estudiada a comparación de *La simbólica del mal*. No resulta sorprendente que cuando se pretende dar cuenta de la filosofía del hombre ricoeuriano no pocas veces se realice a partir de la lectura de trabajos preparatorios —como es notorio el caso del ensayo “Negatividad y afirmación originaria” (1956)⁸— y no del trabajo definitivo, *El hombre falible*. Por supuesto que esto genera confusión acerca del papel teórico y metodológico de este sector de la obra de Ricoeur. Ya que este abordaje es incapaz de iluminarnos sobre las repercusiones filosóficas y metodológicas de la *antropológica* en el conjunto de las otras etapas. Su clarificación responde al principal objetivo de esta tesis. Con esto pretendemos dar cuenta del valor o la importancia de este sector para el conjunto de la *Filosofía de la voluntad*, pues me resulta igual de relevante que las otras dos.

También nos preocupa destacar algunas problemáticas que se desprenden de la *empírica*, a la cual dedicaremos algunas consideraciones en su relación con la *antropológica*. Lo que

⁸ Ricoeur Paul, *Historia y verdad*, Editorial Encuentro, Madrid, 1990.

nos interesa explicar, por el lado de *El hombre falible*, sería la forma en que el mal queda planteado como una estructura que posibilita la contingencia del actuar humano a partir de la ambigüedad de las mediaciones que lo constituyen.

En cambio, en *La simbólica del mal* pareciera que se identifica el mal acontecido con el de la voluntad en su manifestación ordinaria (estrechando el margen de ambivalencia). El problema que quisiéramos resolver consiste, efectivamente, si la *empírica* comprende la voluntad en su sentido existente, como a veces suele deslizar el propio Ricoeur en sus textos. Por supuesto que si este fuera el caso, creemos que el planteamiento estaría diluyendo su complejidad, al identificar las modalidades cotidianas de la volición con el mal. Lo que conduciría a un dualismo en su modelo: uno eidético (abstracto y formal) frente a uno empírico (concreto e histórico).

I.II Estructura de la tesis

El primer capítulo consiste en situar adecuadamente en su tiempo la *Filosofía de la voluntad* de Paul Ricoeur. Reconocemos que el contexto no puede ser la fuente de intelección de los textos aquí interpretados, pues nuestro estudio no tendría un carácter filosófico sino de historia intelectual. Sería un error pensar que un abordaje de las obras ricoeurianas son el resultado de sus avatares históricos y sociales, por los que nos eximirían de su abordaje filosófico. Sin embargo, tampoco creemos que el situarlas sea una labor innecesaria, ya que nos puede proporcionar pistas e interrogaciones nuevas sobre el armado de los textos. Inclusive puede ayudarnos a resolver dilemas interpretativos con respecto a la obra en cuestión.

Una justificación general de este apartado “contextual” en nuestra investigación es que se adecua a la estrategia del filosofar mismo de Paul Ricoeur. Ella consiste en situarse filosóficamente en una posición mediadora y, a la vez, activa frente posturas encontradas que irrumpen en un tema en cuestión. La concepción de que un dilema filosófico resulta genuino cuando los polos de la discusión no se anulan el uno al otro, sino que se pueden

depurar en una posición nueva y constructiva, fue una característica del trabajo de Ricoeur a lo largo de su trayecto intelectual. Esto nos conduce a indagar en los debates filosóficos del momento, pues de la mediación de sus conflictos es donde podemos encontrar la intelección de la postura de Ricoeur.

En la primera fase de su pensamiento, esto se encuentra visible en la mediación entre las dos vertientes filosóficas que le son más cercanas y que al mismo tiempo son en gran medida contrapuestas. A grandes rasgos podemos señalar que se debate entre la filosofía existencial de G. Marcel y la fenomenología de E. Husserl (nosotros añadiríamos en este polo a los pensadores agrupados en “la filosofía reflexiva francesa”). Éste va a ser el bloque de mayor relieve, pero también podemos señalar importantes conflictos dentro del propio movimiento fenomenológico en Francia, como las posturas de Jean Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty.

Por supuesto que es inevitable cuestionarse sobre la convulsa historia de su tiempo. Por decir un ejemplo, el impacto humano y material que significó el desastre de la guerra en la empresa ricoeuriana por entender el mal. Como detallaremos en el capítulo, al menos la mitad de la *Filosofía de la voluntad*, el primer volumen, se preparó durante el cautiverio de Ricoeur en un campo de concentración alemán. Es legítimo cuestionarse el grado de influencia para empujar a Ricoeur en sus indagaciones sobre el mal humano. Al igual que es de resaltar su formación protestante de orientación calvinista, en el marco de una Francia predominantemente católica. Estos son elementos a destacar y que intentaremos sopesar de manera pertinente en relación con nuestro tema.⁹

Pero lo que me parece prioritario en cuanto a las filosofías que se reapropia nuestro autor, y es clave en la lectura que nos guía en la maraña de hechos, es el papel de la filosofía reflexiva en la obra ricoeuriana. Es común en las interpretaciones sobre la obra de Ricoeur, que suelen caracterizar su pensamiento temprano como fenomenológico-existencial.¹⁰ Lo

⁹ Actualmente contamos con una valiosa y extensa biografía de Ricoeur escrita por el historiador François Dosse, *Ricoeur: Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2013. Este texto es central para detallar las partes que Ricoeur menciona sólo de paso a lo largo de sus contados textos autobiográficos.

¹⁰ Por supuesto que hay excepciones, entre las más destacables de todas encontramos las lecturas que realizan del *corpus* ricoeuriano P. Gilbert (*Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, Universidad Iberoamericana, México, 1996), J. Grondin (*¿Qué es la hermenéutica?*,

cual nos resulta una generalización excesiva, en tanto que se deja de lado el hecho de que los pensadores conjuntados en torno a la filosofía reflexiva tuvieron aportes notables. Aún más, se olvida que Ricoeur puede considerarse, al menos en sus primeros trabajos, como parte de esta vertiente del pensamiento francés. Una de las formas en que vamos a darle fuerza a esta proposición, es demostrando el contacto temprano que tiene Ricoeur con estos pensadores. Además de señalar las repercusiones de esta elección filosófica que, a nuestro entender, fue un contrapeso a los excesos de irracionalismo en el existencialismo marceliano.

Hay que reconocer que esta preocupación se encuentra en una relación directa con nuestro propósito principal, a saber, el de darle su justo valor a los planteamientos vertidos en *El hombre falible*. Sostenemos que una de las determinaciones principales de la *antropología* es, precisamente, el método reflexivo. Por tanto no se podría entender en su justa dimensión este sector de la obra de Ricoeur sin las aportaciones de pensadores como J. Narbert, P. Ravaisson o P. Thévenaz.¹¹

Nuestro segundo apartado gira en torno a la relación de la problemática del mal y la voluntad en el marco de una investigación *eidética*. Como habíamos señalado, aunque no se trata directamente el mal en esta fase del estudio de la voluntad, muchas de las conclusiones de Ricoeur en *Lo voluntario y lo involuntario* afectaran directamente los planteamientos posteriores en *Finitud y culpabilidad*. La primera de ellas —y que es la puerta de entrada para las demás— es la de darle a los fenómenos prácticos y afectivos del yo un estatuto de estructuras fundantes de sentido, es decir que pueden ser objetos legítimos de una indagación fenomenológica. La apropiación práctica de la fenomenología ponía la filosofía ricoeuriana en contraposición con lo sostenido por Husserl, cuya fenomenología los ubica como fenómenos constituidos por la actividad representativa de la conciencia teórica.¹²

Editorial Herder, Barcelona, 2008) y D. Jervolino (*The Cogito and Hermeneutics: The Question of Subject in Ricoeur*, Kluwer Academic Publishers, London, 1990).

¹¹ En particular nos referimos a sus obras: J. Nabert, *Ensayo sobre el mal*, P. Ravaisson, *El hábito* y P. Thévenaz, *What is Phenomenology? And Other Essays*.

¹² Las planteamientos con los que Ricoeur se debate por su carácter teoricista son con los planteados en las obras *Ideas relativas a una fenomenología pura I* y *Meditaciones cartesianas*. Hay que señalar que Ricoeur fue consciente de que Husserl no sostuvo una sola postura al respecto.

Esta renuncia a la centralidad del yo teórico, no era novedad en la escena filosófica francesa. Antes, Jean Paul-Sartre, había publicado los libros que ponían de relieve el yo práctico del ser humano: *Bosquejo para una teoría de las emociones* (1939) y *Ser y la nada* (1943). Pero la forma en que Ricoeur plantea los fenómenos concernientes a la praxis, a partir de la formulación de que deben ser parte de una descripción esencial, nos ponen en una situación de vital importancia para entender los aspectos que atañen al mal. Al instaurar una estructura fundante de sentido, el mal solamente podrá ser inteligible en relación con un ámbito que lo presupone. Las formas dispersas y confusas en que el mal se manifiesta en el mundo, van a ser consideradas como un fenómeno derivado, como la degradación de una estructura que tenía originalmente un carácter afirmativo. Por tanto, para ser capaces de descifrar el mal, no podemos partir de sus propios términos (a costa de sustancializarlo), sino que nos vemos condicionados a entenderlo relacionado con los principios fundantes que ha discernido la descripción fenomenológica.

Un segundo momento teórico que afecta nuestra temática es que para Ricoeur la *eidética* de la voluntad no tiene una composición unívoca. Su concepción de la voluntad no es intelectualista, pues aquello que llama *eidético* o esencial de la voluntad, también se constituye de aspectos que pertenecen a la dimensión involuntaria. Si lo apreciamos desde las preocupaciones específicas de *Lo voluntario y lo involuntario* esto le sirve a su planteamiento para dotar de profundidad a las estructuras involuntarias: la motivación, el hábito o el carácter. Todo esto parte de la consideración ricoeuriana de que, por un lado, tales ámbitos habían sufrido un proceso de trivialización por parte del dualismo ontológico sartreano y, por otro, el que la desatención de la filosofía hacia tales ámbitos, al dejar su estudio legítimo solamente al campo de las ciencias.

De esto nos interesa, especialmente, lo que va a desprenderse de esta constitución dialéctica de la *eidética*. Pues cuando se incorpora lo involuntario como una instancia capaz tanto de recibir como de posibilitar un sentido, prácticamente se rompe con la perniciosa identidad entre involuntariedad y mal que se desprende de muchos científicismos. Ejemplos de ello son la teoría de la agresividad surgida de la etología (K. Lorenz) o, en una visión más contemporánea, podemos citar un resurgimiento naturalista en el gen del mal. Sin negar el aporte de las ciencias, Ricoeur no encuentra en lo involuntario una estructura automática,

refractaria al sentido o las determinaciones de la conciencia. Si fuera así el mal no tendría relación alguna con los conceptos de responsabilidad, imputación y agencia del sujeto.

En el tercer capítulo de este trabajo vamos indagar en la conexión entre el problema del mal y lo humano. Pero antes vamos a profundizar en la significación de la antropología filosófica en el conjunto del programa ricoeuriano. Como hemos señalado, en un comienzo, el plan de la *Filosofía de la voluntad* no contemplaba elaborar una etapa específica que indagara en las mediaciones humanas, por lo que nos preguntamos: ¿Cuáles fueron las motivaciones que hicieron replantear, implícita o explícitamente, este proyecto ricoeuriano?

El que hubo un viraje a lo largo de la década que separa el primer del segundo volumen puede sostenerse en que el proyecto de una *poética* no se llevó a cabo. Es precisamente la omisión de esta etapa una de las pistas que nos da luz sobre la naturaleza de la recomposición del proyecto. A diferencia de interpretaciones que consideramos continuistas, ya que proponen que la *Filosofía de la voluntad* es un *continuum* sin fisura alguna, creemos que la *poética* de la voluntad es un indicador de las discontinuidades filosóficas de Ricoeur. Con el término *poética* de la voluntad Ricoeur pretendía establecer un término correlativo al de Trascendencia en la filosofía de K. Jaspers. Sin embargo la filosofía jasperiana, que fuera uno de los referentes en los comienzos de su filosofía, fue cediendo su influencia hacia otras vertientes, particularmente al pensamiento de M. Heidegger.

Parte de estos virajes son los que intervienen en la reconfiguración que da lugar a una *antropológica*. La cual puede entenderse como una apropiación crítica a la ontología fundamental heideggeriana. Como hemos apuntado, no hay indicadores fuertes, en la mencionada introducción del cincuenta, de la escritura de *El hombre falible*, como sí los encontramos en *La simbólica del mal* pues se establece a futuro la indagación de una *empírica*. Así como también de la elaboración de una virtual obra concerniente a la *poética*. La filosofía del hombre ricoeuriana no tiene correspondencia con ninguna de las tres etapas anunciadas en la investigación sobre la voluntad, es decir que no es una *eidética*, *empírica* o *poética*. Ya que, el objeto y la metodología no coinciden con ninguna de ellas. Por tanto en el capítulo tercero vamos a realizar una serie de acercamientos para esclarecer el lugar que ocupa *El hombre falible*.

El cuarto capítulo tiene dos propósitos. El primero es el de indagar las consecuencias de que *El hombre falible* sea considerado como una antropología filosófica guiada por el concepto de falibilidad. Aquí es precisamente donde la filosofía reflexiva tiene un papel predominante en el armado del abordaje del mal y la voluntad. Aunque el papel de la fenomenología sigue siendo fundamental, creemos que los contenidos reflexivos (bastante cercanos al criticismo kantiano) son los que formalizan el esquema de la obra. Para Ricoeur tomar la categoría de falibilidad consiste en establecer un dominio específico a través del cual pueda investigarse legítimamente el hombre y el mal. La legitimidad de una *antropológica* consiste en un rechazo por igual tanto de los discursos del hombre desde posiciones dualistas, así como a las versiones monistas. En ese sentido nuestro primer punto será mostrar la manera en que se aplica el filosofar reflexivo, orientado por la noción de falibilidad, al problema del mal.

El otro objetivo de dicho capítulo será el de indicar la contraposición entre lo que Ricoeur comprende por una antropología filosófica y lo que denomina como el “patetismo de la miseria”. El dualismo ontológico, para Ricoeur, es el resultado de las filosofías de la finitud, particularmente de la posición adoptada por Sartre en su obra *Ser y la nada*, donde la dimensión negativa de lo humano es la clave ontológica de su estar en el mundo. Hay un énfasis en Sartre en dimensionar aquellos aspectos de la práctica que privilegian la espontaneidad, la imaginación y la capacidad electiva en la constitución del yo, lo que nos da cuenta de la realización casi incondicionada del hombre. La posición de Ricoeur en gran parte del material vertido en *Lo voluntario y lo involuntario* está en abierta confrontación con el voluntarismo de *Ser y la nada*; en tanto que busca restablecer las relaciones dialécticas de la voluntad en reciprocidad con el terreno de lo involuntario.¹³

Sin embargo por el otro extremo, el del monismo ontológico se confunde de principio la maldad y la humanidad. El “patetismo de la miseria”, término de inspiración pascaliana, es el conjunto de discursos que da cuenta de la maldad en el hombre.¹⁴ Estos se caracterizan

¹³ De las vertientes de lo que el mismo Ricoeur denominó Fenomenología existencial francesa, hay una inclinación decidida hacia la de M. Merleau-Ponty, cuya obra *La fenomenología de la percepción* fue una de las claves para fundamentar categorías de lo involuntario como la de cuerpo propio o sujeto encarnado

¹⁴ Esta expresión es acuñada por el propio Ricoeur específicamente para los trabajos de esta época, en las siguientes etapas de su pensamiento ya no recurre a él.

por ser una concepción pre-filosófica del hombre. También es destacable su articulación pre-conceptual, es decir a partir de las imágenes, la metáfora o la retórica para la comprensión de un fenómeno. Este dominio discursivo también se distingue por entender al ser humano de una forma negativamente mezclada. El ser del hombre es desproporcionado pues por una parte tiende hacia lo infinito, mientras que por otra su hacer en el mundo da cuenta de su finitud. La desproporción como una condición del ser del hombre la retoma Ricoeur en su planteamiento, pero no sin antes señalar que el planteamiento pre-filosófico aun cuando cuenta con sugerentes intuiciones sobre lo humano al final lo envuelve en una nebulosa de sentido. La consecuencia de ello es que el ser mixto del hombre se plantea en términos sustanciales.

Vamos a plantear cómo Ricoeur encara este discurso en *El hombre falible*. Lo cual nos va a conducir a profundizar en el aspecto reflexivo de su filosofar. Es de suma importancia este planteamiento ya que a partir de él se concibe la filosofía del hombre como un recomenzar sobre el legado de discursos ya hechos acerca del hombre. En este caso el patetismo de la miseria precede la indagación filosófica, aquélla brinda intuiciones y temáticas que posteriormente la filosofía va a aprehender y formalizar a través de sus herramientas propias. La naturaleza conceptual de la antropología filosófica tiene como fin el romper con la versión monista y condensada del hombre. Desmontando la versión de la desproporción como una condición inicialmente degradada y entendiéndola dentro del marco de un ser humano concebido como un intermediario.

El quinto, sexto y séptimo capítulos de esta tesis se encargaran de interpretar el *corpus* argumental de *El hombre falible*. Lo interesante de estos tres capítulos es que buscan resaltar un marco de inteligibilidad que Ricoeur da al mal desde las estructuras fundamentales que lo posibilitan. Pero éstas no se encuentran como una entidad externa al ser del hombre, sino que se encuentran en él mismo. De manera que la reflexión en esta etapa se autoimpone un límite: el mal se aborda desde su virtualidad o como una posibilidad inscrita e irrenunciable a la humanidad. Esa frágil distancia que separa el mal como un posible del mal acontecido es precisamente lo que sirve para delimitar el campo de la *falibilidad* como uno distinto a la *culpabilidad*.

Consideramos que a diferencia de muchas interpretaciones, que sitúan la afirmación originaria del hombre como la primordial en su planteamiento, la falibilidad es la guía a través de la cual se extrae un eje sincrónico de inteligibilidad de la antropológica. A partir de ella su planteamiento logra explicar analíticamente las diferentes formas de desproporción en su relación con cada mediación de lo humano. Así, encontraremos una forma específica del conocer, de la praxis y del sentir. Una tarea primordial para nosotros es mostrar la manera en que Ricoeur justifica estas categorías que atraviesan la totalidad humana.

La relevancia de la reflexibilidad, en el planteamiento ricoeuriano, es todavía más patente si logramos ver a distancia el dibujo entero de la *antropológica*. Ella parte con un momento de reflexión pura que le da un carácter deliberadamente abstracto. Pero en el trayecto hay una inflexión en el ser práctico que reconduce la indagación hacia modalidades cada vez más concretas del hombre. Hasta concluir en la forma en que el ser humano interioriza la desproporción. Si lo imaginamos gráficamente vemos trazada una elipse que comienza su trayectoria saliendo del hombre, y en cierto modo enajenándose de él mismo, pero cuyo final es el reencuentro enriquecido del hombre con su ser mismo. Ésta será, a la larga, una de las improntas del pensamiento ricoeuriano que se le conoce como “la vía larga” de la filosofía. Por tanto en esta serie de apartados vamos a darnos a la tarea de señalar los aspectos diacrónicos de la *antropológica*.

En la parte conclusiva de este texto vamos a tratar, aunque a manera de epílogo, la última fase del proyecto ricoeuriano, *La simbólica del mal*. Nos interesa enfatizar el carácter de las transformaciones que se ocasionan al dar el salto de una antropología filosófica a una investigación guiada por una filosofía de la cultura. Por supuesto, esto se debe a que el mal ya no se estudia desde sus estructuras posibilitantes y que, con sus ambigüedades, dan cuenta de un cierto principio de intelección, sino que el mal hecho implica una reconsideración total.

El mal acontecido para Ricoeur hace todavía más complicada la inmediatez con respecto a los objetos de investigación. Pues si el mal surte efecto es en gran parte gracias a sus dispositivos de encubrimiento. Ya que éste no se manifiesta a la conciencia con claridad, al contrario la confunde y se comporta esquivamente. Por tanto su naturaleza es cifrada, lo

que condiciona los caminos de su indagación. El resultado de ello es el añadir a la reflexión una mediación metodológica, la hermenéutica, que logre descifrar el mal y así dar paso a la filosofía. Vamos a dar cuenta de estos cambios con los diferentes modos en que el mal se oculta en los símbolos y el mito. Pero también es fundamental aclarar el sentido de la *empírica* que, como ya hemos señalado, Ricoeur muchas veces refiere como el ámbito cotidiano de la voluntad. Examinaremos hasta qué grado esta aserción debe tomarse literalmente o como una perspectiva que permita una representación novedosa.

Capítulo 1

La filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur en su contexto

1.7 Introducción

Son muchas las formas en las que se ha periodizado la obra de Paul Ricoeur. A pesar de sus diferencias todas coinciden en un criterio para determinar sus distintas etapas, la estrategia de este pensamiento para construirse mediante la convergencia de posturas enfrentadas. La estrategia de hacer, en la medida de lo razonable, reconciliables posiciones que se suponían antitéticas, tiene como resultado que las filosofías, los autores, los marcos contextuales y los temas tienden a diseminarse a lo largo del itinerario ricoeuriano. Esto dificulta establecer con precisión etapas, pues no pocas veces se escapa al estudio crítico algunos de estos tópicos relevantes.

En este caso, la tematización sobre el problema del mal en la filosofía ricoeuriana nos permite ubicar las etapas de las obras a investigar de una forma menos compleja, en tanto que las obras a las que nos vamos a referir se remontan principalmente a los comienzos de producción filosófica de nuestro autor. Parece indiscutible la interpretación que sostiene que los escritos acerca de la voluntad y del mal en la producción ricoeuriana son el arranque de su obra en su sentido estricto.¹⁵

Estos trabajos comprenden lo que se denomina la etapa “fenomenológico-existencial”. Es necesario destacar que en esa denominación se omite la importancia de la tradición reflexiva francesa en este sector de la obra de Ricoeur. En el primer apartado vamos a demostrar que esta vertiente no sólo que juega un papel secundario sino que resulta esencial

¹⁵ Le preceden *Karl Jaspers y la filosofía de la existencia* de 1947 y *Gabriel Marcel y Karl Jaspers: una filosofía de la paradoja* de 1948.

a la obra ricoeuriana. Nuestra finalidad en esta parte es exponer el contexto intelectual e histórico que resulten pertinentes para comprender principalmente nuestro texto base, *Finitud y culpabilidad*.

Para ello estudiaremos el periodo formativo de Paul Ricoeur, que culmina en 1950 con la publicación de su tesis doctoral de *Lo voluntario y lo involuntario*. Vamos a dividir este periodo en tres fases, cada una determinada por el criterio de las apropiaciones intelectuales que van a impactar en la elaboración de *La filosofía de la voluntad*. La primera va de sus primeras lecciones de filosofía en sentido estricto hasta su conocimiento de la tradición reflexiva. La segunda, estudia la relación de Ricoeur con la filosofía de la existencia de Gabriel Marcel, en este punto nos centraremos en sus ideas en común, pero también sus distanciamientos. En la tercera y última trataremos de una forma más histórica, la manera en que la Segunda Guerra Mundial afecta la vida intelectual de Ricoeur, además de su adopción de la fenomenología y su aplicación a su tema de tesis doctoral.

1.8 Del anti-idealismo a la reflexión filosófica

El punto de partida de la “etapa formativa” en la filosofía de Paul Ricoeur transcurre entre los años 1929-1930, cuando apenas tiene diecisiete años. Entonces tiene su primer contacto con la filosofía en sentido estricto, durante el magisterio de Roland Dalbiez, durante su estadía en el Liceo de Rennes. Ricoeur había crecido en una cultura libresca que lo había hecho proclive a los estudios literarios. Aun cuando, la letras habían sido su predilección, es por la intermediación de las enseñanzas de Dalbiez que encontró su vocación filosófica.

Sin embargo en aquel “año filosófico” en el Liceo con Dalbiez pudo satisfacer el rigor con que esta disciplina aborda sus objetos. Esto contrastaba con sus estudios en literatura, donde sus profesores siempre le objetaban una interpretación demasiado filosófica de los textos literarios. En una de sus autobiografías señala lo relevante de sus primeros cursos de filosofía que,

...me enfrentaba por primera vez a una enseñanza que difería profundamente de todas las precedentes, tanto en literatura como en historia o en ciencia; no siempre difería en cuanto a los autores tratados: ya habíamos estudiado desde un punto de vista literario a los trágicos griegos, a los oradores latinos, a Pascal, a Montesquieu y a los “filósofos del siglo XVIII”; pero las razones profundas de su concepción de las cosas se nos habían escapado de algún modo. Finalmente abordábamos en un curso de filosofía las doctrinas mismas, sus principios, sus razones, sus conflictos.¹⁶

Los primeros filósofos con los que tiene contacto en su juventud son, principalmente, las concepciones “realistas” de la antigüedad y del medioevo. Esta selección estuvo en gran parte sesgada por la singular formación de Dalbiez. Aristóteles será una de las figuras preeminentes, pues su realismo (afín al estilo de Dalbiez) será confrontado al idealismo filosófico de Platón. Años después, en los famosos cursos dictados en la Universidad de Estrasburgo¹⁷, Ricoeur mantiene una postura propia. Al respecto dice F. Dosse: “Al contrario de esta oposición tajante en el conflicto entre platónicos y aristotélicos, muestra que la investigación del ser en tanto ser involucra estos dos pensamientos según modalidades ciertamente diferentes, pero en una búsqueda común.”¹⁸

La predilección hacia un filosofar atento a lo real encontró correspondencia con los descubrimientos científicos de la época. El caso más destacable fue el psicoanálisis freudiano, del cual Dalbiez (como recuerda muchas veces Ricoeur) fue uno de sus primeros exponentes al público francés. No obstante lo más significativo para Ricoeur era la propuesta de una lectura filosófica de los descubrimientos del pensador vienés. En 1965 Ricoeur publica *Freud: una interpretación de la cultura*, en donde reconoce su deuda con su antiguo maestro. Ahí dice: “Este libro, además no es un libro de psicología, sino de filosofía. Lo que me importa es la nueva comprensión del hombre introducida por Freud. Me coloco en compañía de Roland Dalbiez, mi primer profesor de filosofía”.¹⁹

¹⁶ Ricoeur Paul, *Autobiografía intelectual*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p.13

¹⁷ Estos cursos fueron mimeografiados y publicados después como *Ser, esencia y sustancia Platón y Aristóteles*.

¹⁸ Dosse François, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, p.264.

¹⁹ Ricoeur Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI editores, México, 2012.

Como señalábamos Dalbiez publicó tempranamente *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana*, sin embargo su lectura anti-idealista no le permite avistar más que las condicionantes pulsionales del ser humano. Ricoeur en el libro ya mencionado toma distancia de su maestro: “Mi trabajo se distingue del de Roland Dalbiez en un punto esencial no creo que se pueda confinar a Freud a la exploración de lo que, en el hombre, es lo menos humano, mi empresa ha nacido de la convicción inversa”.²⁰ No obstante, Dalbiez va a permitir, tempranamente, al alumno concebir el saber psicoanalítico como un conjunto de piezas abiertas a una lectura filosófica.²¹

En sus cursos en el Liceo también va a estudiar la escolástica, igualmente a través de Dalbiez. La escolástica en la vertiente tomista de Dalbiez se dio a partir de sus lecturas de la filosofía de Jaques Maritain. En ese sentido, durante su formación temprana Ricoeur se vio levemente influenciado por el llamado neotomismo francés.²² Aun cuando profesaba el protestantismo, producto de una larga herencia religiosa familiar, Ricoeur en su pensamiento posterior no destacan aportes significativos de la filosofía del aquinante –a comparación de Aristóteles o Agustín de Hipona. No obstante, esta etapa en el Liceo va a despertar su gusto por la polémica a través de la argumentación lógica, como parte del espíritu neoescolástico de Dalbiez. La filosofía comenzará a entenderse como una disputa entre posiciones adversas, pero posiblemente reconciliables. Esta posición a la larga formará una manera de filosofar de Ricoeur,

Si tengo tanto empeño en poner el acento sobre esta estructura polémica de las influencias que yo he sufrido a la vez que he elegido, es porque veo en ello el origen de un estilo que

²⁰ *Ibíd.*, 2

²¹ Paul Ricoeur no va a atenerse a la exégesis de Dalbiez, décadas más tarde con la publicación de *Freud: una interpretación de la cultura*, va a plantear una lectura más rica y matizada que la de su maestro. La tesis científicista del psicoanálisis va a quedar superada por una donde la composición de la teoría de esta disciplina científica es mixta. En ella se van a intercalar conceptos, descripciones de procesos y concepciones antropológicas provenientes tanto del dominio de la biología y de las ciencias hermenéuticas.

²² Nos referimos al movimiento filosófico impulsado en el año de 1879 por el papa León XIII, por medio de la encíclica *Aeternis Patris*, en la cual se llama a retomar el pensamiento de Santo Tomas Aquino. El auge neotomista, que en no poca medida se debía a la amenaza de los sistemas filosóficos modernos, no fue unívoco ni lineal. En Francia sus principales exponentes fueron Jaques Maritain y Etienne Gilson, pero neotomismo también lo hubo en Alemania o en Polonia. Cfr., Yvon Belaval (dir.) *Historia de la Filosofía. La filosofía en el siglo XX*, vol.10, Editorial Siglo XXI, Madrid, 2011.

*permaneció constantemente a lo largo de mi desarrollo: me encuentro siempre combatiendo entre dos frentes o reconciliando adversarios recalcitrantes al diálogo. Estos frentes variarán según las épocas, y esos adversarios se remplazarán al aire de los cambios del paisaje filosófico.*²³

Uno de los defectos del neotomismo en su vertiente francesa consistía en la cerrazón a la influencia filosófica moderna. En el caso de Maritain esta posición anti-idealismo moderno parecía motivarse más como una hostilidad reactiva que al de una reflexión meditada. Así pues, según el filósofo neotomista: “Descartes ha revelado el rostro monstruoso que el idealismo moderno adora bajo el nombre de Pensamiento”²⁴. Esta caracterización se extenderá hasta pensadores como Immanuel Kant o Leibniz, al ser acusados de exaltar y sustancializar un yo solipsista.

El magisterio de Roland Dalbiez no variará esta tendencia, de modo que la formación de Ricoeur en cuanto al idealismo moderno será insuficiente durante su estancia en el Liceo de Rennes. En una de las pocas entrevistas que dio, Paul Ricoeur realiza una de las críticas más acerbas a su antiguo maestro, donde señala que: “Su bestia negra era lo que él denominaba idealismo, del que trazaba por lo demás un retrato caricaturesco, incluso patológico”²⁵. Precisamente el psicoanálisis freudiano, a partir de una concepción realista o sustancialista de la dimensión inconsciente, va servir a Dalbiez para cuestionar la apodicticidad de ese ego idealista.

La carencia de un conocimiento desprejuiciado acerca de la filosofía moderna tuvo sus consecuencias. Cuando Ricoeur postula para el concurso de ingreso a la Escuela Normal Superior no será admitido. La explicación de este fracaso resulta obvia, señala Ricoeur, “...pero Dalbiez, precisamente, no nos preparaba con el ánimo puesto en este examen: obtuve un lamentable 7/20, sobre el tema: <<Es más sencillo conocer el espíritu que el cuerpo>>. Yo debía ser el único candidato que no sabía que la fórmula era de Descartes”²⁶.

²³ Ricoeur Paul, “Autocomprensión e historia”, p.27, en Calvo Tomás, Remedios Ávila (eds.), *Paul Ricoeur: Caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1991.

²⁴ *Ibíd.*, p.16. Ver el capítulo “El tomismo desde 1870”.

²⁵ Ricoeur Paul, *Crítica y convicción*, Editorial Síntesis, Madrid, 1995, p.17.

²⁶ *Ibíd.*, p. 19.

Sin embargo, durante su etapa formativa en los estudios universitarios podrá solventar esa carencia.

Un signo de este viraje puede encontrarse en el tema de tesis para la *maîtrise* en la Universidad de Rennes, a finales del año de 1934. Con el título de *Problema de Dios en Lachelier y Lagneau*, Ricoeur no sólo va a adentrar en el pensamiento de dos filósofos deudores tanto de René Descartes como de Immanuel Kant, sino que comienza una de las filiaciones más perdurables en la conformación intelectual de Ricoeur a lo largo del tiempo. Jules Lagneau (1851-1894) y Jules Lachelier (1832-1918) son dos preclaros representantes de la llamada “tradición reflexiva francesa”, una línea de pensamiento a veces catalogada como una vertiente neokantiana francesa.

En un principio, según registra Ricoeur en su autobiografía intelectual, su decantación por tal tema en su tesis se debía a hondas inquietudes religiosas. Estos filósofos (Lagneau y Lachelier) aun cuando no dejaban de ser escrupulosos en la racionalidad metodológica, también eran capaces de dar un sitio a la idea de Dios –sin que esto violentara la autonomía filosófica, en seguimiento de la herencia kantiana. Estos problemas estaban conectados con la situación personal de Ricoeur, quien jamás dejó de admitir su confesión protestante, aunque su vocación y obra haya sido estrictamente filosóficas; en sus propias palabras vivía “un armisticio entre la religiosidad y lo filosófico”.

Pero con el pasar del tiempo otro elemento más determinante fue dilucidándose. Como señala Ricoeur en una de sus autobiografías,

En realidad, el beneficio verdadero de este paso por Lachelier y Lagneau estaba en otra parte. Por ellos, me encontré iniciado y de hecho incorporado a la tradición de la filosofía francesa, pariente del neokantismo alemán. Por una parte, esta tradición se remontaba a través de Émile Boutroux y Félix Ravaisson, hasta Maine de Biran; por otra parte, se desviaba hacia Jean Nabert, quien había publicado L'expérience intérieure de la liberté, obra que lo situaba en algún lugar entre Bergson y León Brunschvicg. Jean Nabert influiría en mí de manera más decisiva en los años cincuenta y sesenta²⁷.

²⁷ Ricoeur Paul, *Autobiografía Intelectual*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p.17-18.

No resulta excesiva la afirmación de que la tradición reflexiva francesa fue la primera corriente filosófica que asumió Paul Ricoeur. Esto implica una radical reconsideración de los principales pensadores modernos, en especial Descartes y Kant, los cuales fueron denostados durante una buena parte de su etapa en el Instituto de Rennes. Mucho tiempo después, uno de los filósofos de esta tradición Jean Narbert va a cobrar una gran relevancia, a éste le conoce por su obra a comienzos de la década del cincuenta. Quizá algo tardíamente si consideramos que estaba por publicarse el primer volumen de su *Filosofía de la voluntad*, el libro de *Lo voluntario y lo involuntario* (1950), pero muy a tiempo como para ser una de las orientaciones fundamentales de *Finitud y culpabilidad* (1960).

Con anterioridad a la publicación en 1960 de *El hombre falible* y de *La simbólica del mal*, ya había visto la luz la obra de Narbert *Ensayo sobre el mal* (1955).²⁸ Este ensayo era un intento de aproximar el tema de la voluntad maligna a la metodología heredera de la filosofía reflexiva. En el “Prólogo” al segundo volumen de *Filosofía de la voluntad, Finitud y culpabilidad*, Paul Ricoeur señala dos aportes de la filosofía narbertiana a la suya: 1) la culpa debe ser reflexionada desde una orientación que conduzca al yo a reconocer sus estructuras originarias, y 2) la filosofía no es el comienzo del discurso sobre el tema del mal, sino que es un recomienzo reflexivo a través de órdenes discursivos que la anteceden.²⁹

Pero lo fundamental de la relación de Ricoeur con esta corriente filosófica no se restringió a las aportaciones de Jean Nabert, aun cuando su relevancia sea indiscutible (en especial para *La filosofía de la voluntad*), sino el haberse visto incorporado a una tradición entera. Ésta le permitía a Ricoeur el reconocimiento del racionalismo moderno como parte de su proyecto filosófico, al mismo tiempo que la flexibilidad de esta tradición le parecía reconciliable con una filosofía atenta a las manifestaciones concretas de la humanidad.

Esta disposición de apertura hizo posible un diálogo con otras vertientes de pensamiento, como las filosofías de la existencia de K. Jaspers y G. Marcel o la fenomenología de E. Husserl. Para el estudioso de la filosofía hermenéutica, J. Grondin, la filosofía reflexiva francesa va ser el hilo de Ariadna a través del cual el lector de la obra de Ricoeur puede

²⁸ Nabert Jean, *Ensayo sobre el mal*, Caparrós Editores, Madrid, 1998.

²⁹ Ricoeur Paul, *Finitud y Culpabilidad*, Editorial Trotta, Madrid, 2011, p.16-17.

guiarse en su trayectoria intelectual, tan prolífica al mismo tiempo que compleja. Sobre la importancia de esta tradición para la obra ricoeuriana, Grondin comenta que,

El reverso de tanta riqueza es que puede parecer difícil a veces identificar el meollo de su concepción hermenéutica. La unidad es el único problema que plantea ese pensamiento hermenéutico. (...) Pero unidad la hay. Podemos captarla a partir de los primeros pasajes del camino recorrido por Ricoeur. Estos paisajes hay que buscarlos en la tradición francesa de la filosofía reflexiva, aquella que se remonta a Ravaisson, Lachelier y Bergson y que mantenían autores tan cercanos a Ricoeur y Marcel. La filosofía reflexiva parte de la autorreflexión del ego en la tradición del “conócete a ti mismo” de Sócrates y de las meditaciones de Descartes. Esta tradición atrajo muy pronto a Ricoeur hacia el existencialismo de Jaspers y la fenomenología de Husserl, combada sobre el “ego trascendental” que busca dar razón de su experiencia³⁰.

No cabe duda de que conforme fue madurando, Ricoeur rectificó las incomprensiones (en cuanto al idealismo se refiere) transmitidas por Dalbiez. Lo que resulta complicado es la reconstrucción de este viraje que lo llevó de un conocimiento magro de autores fundamentales como Descartes o Kant, al de lograr una tesis de *maîtrise* (1934) acerca de dos prominentes figuras del neokantismo francés y deudoras de la figura de Descartes, como Lachelier y Lagneau³¹. Y sin embargo, en una apreciación general de su trayectoria filosófica, no resulta exagerado decir que la obra filosófica de Paul Ricoeur ha sido el punto álgido de la tradición reflexiva francesa. Aunque cuando su propuesta no se haya reducido a esta sola herencia (ya de por sí diversa), esa característica heterogeneidad filosófica de Ricoeur, pudo haberla potenciado como ninguna otra de sus figuras.

³⁰ Grondin Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2008, p.107.

³¹ Una hipótesis plausible de esta conversión sea la influencia ejercida por León Brunschvicg, director de la tesis de *maîtrise*, sobre Ricoeur. Además de que Brunschvicg era uno de los neokantianos más reconocidos en Francia, su peso institucional en universidades como la Sorbona era notable. A diferencia de otras fuentes de pensamiento, en los escritos de Ricoeur hay escasas referencias tanto a ese giro hacia la tradición reflexiva como a su relación con Brunschvicg.

1.3 Entre la *tabula rasa* y la convicción

Entre 1934 y 1935, poco después de lograr la *maîtrise* de filosofía en el Instituto, la vida académica de Ricoeur va a sufrir una significativa transformación³². En ese lapso, el espacio de la actividad intelectual se desplaza de la relativa calma de la provincia Rennes al bullicioso ambiente cultural de la capital francesa. Ricoeur obtiene una beca destinada a capacitarlo para un examen de agregación, en el que se concursaba para ser profesor de Liceo o como suplente en alguna universidad. Parte de esa preparación consistía en cursar un ciclo anual en la prestigiosa Universidad de la Sorbona. Este año será recordado cariñosamente por el filósofo como su “año parisino”.

Aquél momento fue intenso y fructífero para Ricoeur, quien señala que: “En un año logré recuperar de algún modo el terreno, todo aquello que Dalbiez no me había enseñado, por más que me hubiera preparado intelectualmente para estar en disposición de adquirirlo: estudié a los estoicos, pero también a Descartes, Spinoza, Leibniz. También leí todos los escritos de Gabriel Marcel”³³. Los profesores de la Sorbona eran de un gran nivel, ahí cursó con el helenista Leon Robin, con Henri Brehier tomó historia de la filosofía. Además, entre ellos, pudo reencontrarse con su antiguo director de tesis, el filósofo León Brunschvicg. Sin embargo serán dos acontecimientos los que van a destacar en su “año parisino”, aun cuando ambos acontecieron fuera del espacio estrictamente académico.

El primer evento decisivo fue su acercamiento a la filosofía existencia que en ese tiempo gozaba de grandes representantes. Serán tres los personajes que influyan en Ricoeur durante esta etapa: Karl Jaspers y Gabriel Marcel. Éste último es con quien tuvo una relación intelectual y humana más estrecha, la cual vamos a detallar posteriormente. El segundo gran momento es su formación filosófica, fue el haber entrado en contacto con la filosofía fenomenología de Edmund Husserl, al que no llega a conocer personalmente, pero

³² Para precisar más la historia de Ricoeur, hemos de señalar que durante 1934 a 1935 comienza su labor docente en el Instituto de Saint-Breivic, al mismo tiempo que trabaja en la preparación de su tesis de doctorado.

³³ *Ibíd.*, *Crítica y Convicción*, p.21.

que marca por completo la trayectoria intelectual de Ricoeur y, en particular, su primer gran libro *Lo voluntario y lo involuntario* (1950); a ello también dedicaremos un apartado.

En el año de 1934 es invitado a formar parte de las famosas “veladas de los viernes”. Éstas eran una serie de reuniones que semanalmente organizaba Gabriel Marcel con algunos de sus discípulos.³⁴ Estos eran invitados al hogar de Marcel, dentro de las inmediaciones del Barrio Latino en París. Aunque aquellas reuniones tenían por objeto propiciar el debate filosófico, el ambiente era distendido. La personalidad de Marcel, la falta de “espíritu de seriedad” que caracterizó al existencialismo francés, hacía proclive esta combinación de polémica y distensión, incluso Ricoeur rememora que el maestro se comportaba como un igual ante sus alumnos.

Este sitio, en parte, es un contrapunto al ambiente elitista y solemne de la Universidad. Ricoeur nos señala que pudo “disfrutar así de un espacio de discusión del cual, de hecho carecía la Sorbona.” Además agrega que: “De esta forma discutíamos todas las semanas del modo más vivo, lo que servía para compensar en gran parte la cultura historicista que se impartía en la Sorbona”³⁵. Sin ser un anti-academicista, el joven Ricoeur descubre en el proyecto de Gabriel Marcel un afán reintegrador de la filosofía con los problemas vitales de la existencia. Parte de ello explica la amistad que sólo será interrumpida por la muerte del maestro en 1973. La genuina fidelidad entre alumno y maestro es ejemplar, pues trascendió los cambios en la filosofía de Ricoeur.

La dinámica de estos encuentros filosóficos consistía en dos consignas a las que se tenían que “sujetar” los participantes. En principio, los temas tratados por los expositores no podían ampararse en autoridad filosófica alguna. En esas reuniones no se podía clamar “Descartes ha dicho que...”, pues la responsabilidad de la reflexión busca recaer en los integrantes de la discusión. Pero además de esta relación entre lo moral y las ideas, había un afán de que éstas se encarnasen creativamente en los dialogantes. La segunda restricción

³⁴ Gabriel Marcel (1889-1973) fue un filósofo multifacético e itinerante. Sus inquietudes estéticas lo condujeron a la creación de piezas teatrales, así como también dedicó varias páginas a la crítica literaria y musical. Es agrupado dentro del existencialismo cristiano (a finales de la década del veinte se convierte al catolicismo) a diferencia de las posiciones agnósticas (Martin Heidegger) y ateas (Jean Paul Sartre).

³⁵ *Ibíd.*, p.39

del grupo era el carácter de la temática a tratar, pues ésta no versaba sobre temas abstractos de la filosofía, sino que tenía que hacer referencia a las experiencias concretas de los exponentes. Los tópicos han de encarnar sus más profundas preocupaciones; en el caso de Ricoeur, al ser invitado a desarrollar alguna problemática, elige tema concerniente a la filosofía práctica, la justicia.³⁶

En plena década del treinta del siglo pasado, Marcel propugna por una existencia encarnada, la cual está tendida hacia el ser. Mas éste no es concebido como en una ontología objetivante donde el acto de existir tiene por finalidad un intelectualismo abstracto. La existencia concreta, que él defiende, no ha de ser operable a la razón objetiva, ni tampoco podrá aprehenderse a cabalidad para la conciencia. La noción de misterio ocupa un lugar central en el existencialismo marceliano, sobre todo en su lucha contra las filosofías científicas en su pretensión de reducción de lo humano.

En este planteamiento, la reflexión ontológica se encuentra radicalizada al incorporarse dimensiones alternativas, que buscan enriquecerla y complejizarla (señalando los puntos ciegos de la razón científica). Tanto los dominios ético y social pasan a formar, legítimamente, parte integrante del problema ontológico, en tanto se encuentra intencionado hacia el ordenamiento de las relaciones intersubjetivas. No es uno el que conoce, sino que es un nosotros que va siempre develando el misterio de otro inagotable³⁷. La experiencia siempre se encuentra dispuesta a desplazarse hacia la exterioridad, pues el ser auténtico es la apertura no la cerrazón. En palabras del filósofo Xavier Tilliette,

En todo caso, la relación de la existencia con el ser que concluye en una ética y en una forma de vida determinada, y no en un enunciado formal, es el emplazamiento y en cierto modo la encrucijada, tanto de las reflexiones persistentes como de las ideas esporádicas.

³⁶ Grassi Martín, “Existencialismo, fenomenología y hermenéutica: Gabriel Marcel y Paul Ricoeur” en V.A., Paul Ricoeur y la fenomenología, Estudios de fenomenología y hermenéutica VII, Santa Fe, 2014, p. 212. La preocupación por lo justo es común en su actividad práctica y ciudadana durante la juventud de Ricoeur. Sin embargo, decepcionado por el papel de las izquierdas en Francia antes del estallido de la segunda guerra mundial y de los bochornosos eventos en la Universidad de Nanterre en 1968, decide tomar distancia de la política. No fue sino hasta mediados de los noventa que reanima su colaboración en temas de filosofía política con la publicación de *Le juste* (1995) y años después con *Le juste 2* (2001).

³⁷ Todo se encuentra a tono con la filosofía de *tú* de Martin Buber, pero a la vez pareciera el prelude de la emergencia del filósofo lituano Emmanuel Levinas en la escena filosófica en Francia

*Las determinaciones morales y espirituales que fijan la aprehensión del ser, la crítica de la posesión, de la objetividad y del <<él>>, sugieren el contenido intersubjetivo de lo universal ontológico. El verdadero lazo que une la existencia al ser es la conexión intersubjetiva*³⁸.

La filosofía de la existencia marceliana se decanta por un gesto inicial afirmativo. Detrás de la corporalidad, de las relaciones interpersonales, de la promesa, del testimonio o el misterio, hallamos la precedencia de un “sí” (reflexivo y afirmativo). No será la “nada” (J. P. Sartre), ni el “ser-para-la-muerte” (M. Heidegger), el trasfondo que orienta el proyecto de la humanidad. Serán las fuentes originarias de un ser vital en búsqueda continua e inacabada de una comunión que apunta hacia un “nosotros”. Así también de originario tendrá que ser la filosofía misma, por ello Marcel prefiere ser conocido como un “neosocrático” o “socrático cristiano” que bajo la etiqueta de existencialista.

En 1935 Paul Ricoeur además de haber estrechado su amistad con Marcel, ha estudiado un par de sus obras fundamentales, *El diario metafísico* (1927) y *Ser y tener* (1935). Sin embargo, la apropiación que hace de sus ideas no resulta pasiva. Vamos a señalar primero las convergencias con Marcel, para después hacer notar las distancias entre ellos. Por supuesto que desde la perspectiva de las obras de esta primera etapa y que sin duda fueron las más determinantes, pues en periodos posteriores la mano de Marcel, aunque no desaparece del todo, se diluye.

Por un lado, aspectos como las investigaciones sobre la corporalidad o el carácter afirmativo del ser son bien recibidas por el alumno, tanto así que desempeñarán un papel básico en su primera gran obra, *Lo voluntario y lo involuntario*; incluso otras intuiciones de la filosofía de Marcel, como el del testimonio o la promesa tendrán una duración mayor al ser retomados en *Sí mismo como otro* (obra que Ricoeur llamó, no sin cierta dosis de ironía, su “pequeña ética”), una serie de conferencias publicadas hasta entrada la década del noventa.

³⁸ V.A. *Historia de la filosofía. La filosofía en el siglo XX*, vol.X, Editorial Siglo XXI, México, 2011, p.187.

M. Droillet, en sus interesantes, aunque discutibles, comentarios a la obra *Lo voluntario y lo involuntario*, señala acerca de la etapa fenomenológica-existencial de Ricoeur que, “entiende la filosofía como una recuperación lúcida y consciente de la riqueza existencial inicial. Esta tarea de retorno a la afirmación personal no puede llevarse a cabo si no se aprende a aceptar y dirigir el cuerpo propio”³⁹, resulta imposible dejar de lado las implicaciones y deudas marcelianas que se encuentran a lo largo de dicha afirmación. No sólo por la alusión al papel del cuerpo como instancia posibilitante de la existencia, ni tan siquiera en la noción de un ser al cual sólo se accede a partir de su recuperación, sino por lo que Marcel denominó reflexión primera y reflexión segunda.

Para Ricoeur, la problemática entre la reflexión primera y segunda será el aspecto más notable del *corpus* marceliano⁴⁰. Ésta tiene su origen a partir de la dicotomía entre existencia y conceptualización. Hemos indicado la oposición de Marcel a que lo existente se abstraiga de sus determinaciones concretas, sin embargo esto se considera como un *factum*, en el sentido de que es algo inherente para la razón humana misma (y que desde esta óptica a veces pareciera deslizarse como un mal necesario). Este trabajo de objetivación del hombre y del mundo en conceptos, que a la vez se articulan en sistemas de pensamiento, es lo que Marcel denomina como la reflexión primera de la filosofía.

La reflexión segunda nos dice Ricoeur, “reduplicaría en cierta medida el primer movimiento”⁴¹. Este segundo momento no sólo reduplicará, sino que en cierto modo será a la vez una réplica a la acción reflexiva inicial. La reflexión segunda trae de vuelta al fenómeno, aquél que en primera instancia había dissociado de la totalidad de su existencia. Sólo que a diferencia de su situación primigenia, aun pre-objetivada, esta reinscripción en la vida se encuentra dinamizada por la voluntad libre del sujeto. Es el resultado de una existencia responsable que se afirma al momento de recobrase, un excedente inagotable de

³⁹ Droillet Teresa, *La libertad interior. La proyección de Le volontaire et l'involontaire en la obra de Paul Ricoeur*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008, p.28.

⁴⁰ Al referirse a la importancia de la reflexión segunda en el pensamiento marceliano, Ricoeur confiesa que: “Esto es al menos lo que siempre he querido destacar de su obra”. *Crítica y convicción*, p.41.

⁴¹ *Ibíd.*, 41.

experiencias interiores e intersubjetivas⁴². De manera que llegamos a un *ser* que se nutre de esa recorporización de lo existente, pero esto sólo se da a través de la noción de “misterio”. Ya que si hay este retorno se da por supuesto que la teoría resulta por sí misma insuficiente para satisfacer las exigencias de un yo viviente.

Si bien Ricoeur confiesa “siempre haber sentido desconfianza de la noción de misterio”, la apropiación de la reflexión segunda va a ser una de las claves para comprender en parte la compleja metodología que opera en la escritura de *La simbólica del mal*. La interpretación de la narrativa mítica del mal y, más específicamente, la de los símbolos de la culpa en la herencia cultural judeo-cristiana, no está movida por un afán erudito. Sino que tal exégesis persigue —mediante una reflexión segunda de esos signos (los símbolos) o aquél entramado de símbolos objetivados (el mito) — recobrar las experiencias del mal, pero ahora replanteados desde un horizonte ético y no desde sus presupuestos míticos.

Gabriel Marcel no ocultará su beneplácito ante la aplicación de su reflexión segunda en la investigación sobre los símbolos y mitos del mal de Ricoeur. Sin embargo, su posición cambiará, cuando años más tarde Ricoeur realiza un viraje temático y metodológico. Ya que pasa del estudio del símbolo al de la estructura metafórica, estos trabajos se recopilaron en el libro *Metáfora viva* (1975). Este conflicto va a ser planteado por Ricoeur del siguiente modo: “El que yo pasara del problema del símbolo al problema de la metáfora en busca de una base semiótica (...) suponía, a su juicio, la pérdida de cierto espesor simbólico más importante que su rastro lingüístico, que se encuentra en lo metafórico”⁴³.

Este dato no es meramente anecdótico, sino que es un indicativo de la posición crítica que adoptó Ricoeur hacia su maestro. Eran dos las carencias que Ricoeur encontraba en el estilo filosófico de Gabriel Marcel. De un lado la suspicacia del maestro hacia el trabajo filosófico conceptual y analítico. En contraparte de un privilegio hacia la intuición como un modo genuino de experiencia. Por otro, estaba su oposición a ultranza de darle un lugar a la

⁴² Teresa Driollet interpreta adecuadamente el momento en que comienza el acto filosófico para Gabriel Marcel, el cual se ubica en la reflexión segunda, nos dice que: “Pensar filosóficamente significa retomar aspectos de las experiencias vivas que el análisis reductor y objetivo deja de lado”. *Ibíd.*, 115.

⁴³ *Crítica y convicción*, p.41.

sistematización en la filosofía. Como ya hemos señalado estos dos aspectos se fundamentan en la pretensión de Marcel en *des-objetivar* al ser.

Para Ricoeur la tarea del conocimiento no se reduce a la situación vital y existencial del hombre, así como tampoco la labor analítica del filósofo está enfrentada a su momento reflexivo, sino que pueden articularse y ser recíprocas. La filosofía no puede prescindir del “análisis conceptual”, ni aun menos “sacrificarla por la impresión o a la intuición” (como lo hacía Marcel)⁴⁴. Éste será la causa principal de su distanciamiento intelectual con el pensamiento de su maestro, a través de una metáfora musical, en una de sus entrevistas,

*Si me alejé de su filosofía no fue por causa de sus profundas convicciones, sino más bien por cierta carencia de espesor conceptual en su obra. Se trata de un pensamiento profundamente especulativo, que va pasando de un concepto a otro, interpretando determinadas ideas el papel de motivos melódicos en relación a una suite de variaciones, que precisa una idea que reclama otra contigua. No me atrevería a decir que se trata de un pensamiento asociativo, pero sí que procede en función de asonancias y disonancias.*⁴⁵

Ricoeur, filósofo que gusta más del tránsito por los matices que por las dicotomías (más de grises, que de blancos o negros), se niega a desechar el racionalismo asumido por la tradición reflexiva. Así como tampoco puede negar cierta sistematicidad (aun cuando “fracturada”) en la filosofía, aunque como él señala, los intentos posteriores a Hegel hayan quedado desacreditados. Aun cuando éste califique su pensamiento como fragmentario más que sistemático, debido a que la filosofía no puede dar cuenta de una totalidad absoluta, es consciente de que el espíritu sistemático persiste, aun dentro de las fórmulas fragmentarias.

En este aspecto es más afín a la medida de la fórmula de Karl Jaspers. Quien describe el contexto filosófico contemporáneo como el de “una sistematicidad sin síntesis”. Gabriel Marcel, en cambio, le resulta más radical pues pretende dar *tabula rasa* a una parte significativa de la tradición filosófica, sin conciliar suficientemente.

⁴⁴ *Autobiografía intelectual*, p.18.

⁴⁵ *Crítica y convicción*, p. 40.

Hemos indicado que metodológicamente (la reflexión segunda) hay elementos de la filosofía de Marcel en la elaboración de *La simbólica del mal*.⁴⁶ En *Lo voluntario y lo involuntario*, sin embargo esta influencia se encuentra más que nada acotada a los ejes temáticos (la voluntad, la libertad, la aceptación) a causa de su falta de solidez conceptual y analítica. Incluso Ricoeur llega a señalar que en esta obra subyace una “discordancia oculta entre metódica y temática”⁴⁷. Esto condujo a Ricoeur por nuevos derroteros metodológicos, que enriquecerán su pensamiento.

Aun con esas desavenencias, Ricoeur no dejará de referirse a su filosofía de esa época como una “fenomenología existencial”. El año parisino con Gabriel Marcel va a caracterizarse por la densidad de enseñanzas para sus trabajos futuros. Además de que se lleva las convicciones comunes con el maestro.

1.4 Campos de concentración y el acercamiento a Husserl

Después del año de agregación en la Sorbona (1934-1935), Paul Ricoeur se traslada a la ciudad de Colmar, como profesor de Liceo. La elección por esta región tan cercana con la frontera alemana tiene como trasfondo su proyecto filosófico. Paul Ricoeur nos va a señalar que: “El año de Colmar fue importante para mí porque había comprendido ya que mi camino me conducía a la filosofía alemana”⁴⁸. Esto confirma la insatisfacción ante la poca rigurosidad metodológica de Marcel, que sí va a encontrar en la fenomenología. Pero a la vez indica el interés por adentrarse en la filosofía de autores como Husserl, Jaspers o Heidegger, además de la necesidad de aprendizaje del alemán, pues los libros de estos autores no se podían encontrar traducidos al francés.

⁴⁶ Sin embargo, estamos hablando de una apropiación metodológica. En dos sentidos es apropiación: 1) Ricoeur no comparte la perspectiva patológica hacia la reflexión primera, sino la entiende como algo que “da que pensar”. 2) Ésta no es la única orientación metodológica, ya hemos señalado la importancia de Jean Nabert y la filosofía reflexiva.

⁴⁷ *Paul Ricoeur: caminos de la interpretación*, p.113

⁴⁸ *Crítica y convicción*, p.22.

Cuando en el año de 1935, todavía en París, Ricoeur realiza su lectura de *Ideas relativas a una fenomenología pura* de Husserl la hace a partir de una traducción inglesa. Del año de 1936 a 1939, además de su labor en la docencia, Ricoeur los va a dedicar al aprendizaje del idioma alemán. Pocos días antes de que iniciaran las hostilidades y fuera movilizado al frente de batalla, como oficial del ejército francés, Ricoeur se encontraba cursando el idioma alemán en la Universidad de Munich.

Esos años de aprendizaje van a ser cruciales cuando en el año de 1940 sea recluido en el campo de concentración en Pomerania Oriental, en la actual Polonia. A diferencia de otros campos, los cuales estaban dirigidos por integrantes de la Gestapo, el de Pomerania bajo la dirección de milicia, la cual era flexible en su trato a los prisioneros. Para Ricoeur fue una terrible sorpresa lo acontecido en otros campos de concentración (que realmente fueron de exterminio), algo que sólo pudo sospechar tras su liberación. Ricoeur rememora lo afortunados que fueron él y sus compañeros: “De repente, tuvimos la sensación de que nos habíamos salvado de forma increíble. Y los que tenían más sensación de esto eran los camaradas judíos, puesto que el ejército alemán había logrado siempre prevalecer, contra las SS, su derecho a responsabilizarse de los campos de prisioneros de guerra”⁴⁹.

De manera que, por extraño que parezca, los cinco años (1940-1945) de confinación forzada resultaron fructíferos para sus tareas filosóficas. Ricoeur pudo dedicarse a la lectura de Karl Jaspers (los tres tomos de su *Filosofía*), Edmund Husserl (relectura de *Ideas I*) y Martin Heidegger (*Ser y Tiempo*), paradójicamente, todos ellos filósofos alemanes. A la vez dio inicio a la traducción directa del alemán al francés de *Ideas I*, cuyas anotaciones eran realizadas en los márgenes del libro. Por otro lado, entre los prisioneros se impartían cursos, así como conferencias. Ricoeur impartió un curso fundamental sobre la voluntad, cuyas notas serían el esbozo de los trabajos preparatorios para su tesis doctoral y primera obra importante en 1950, *Lo voluntario y lo involuntario*.

Pero también fueron años fructíferos en términos humanos. Ricoeur los valora de esta forma: “El cautiverio pasado en diferentes campos de Pomerania fue la ocasión de una experiencia humana extraordinaria: vida cotidiana interminablemente compartida con miles de hombres, cultura de amistades intensas, ritmo regular de una enseñanza improvisada,

⁴⁹ *Ibíd.*, p.34.

lectura sin trabas de los libros disponibles en el campo”⁵⁰. En ese campo hará amistad con otro importante filósofo Mikel Dufrene, con quien comparte el interés por la obra de Karl Jaspers. De esos diálogos en cautiverio, saldrá a la luz una publicación conjunta *Karl Jaspers y la filosofía de la existencia* (1947), el cual es prologado por el filósofo alemán. Un año después Ricoeur realiza un trabajo comparativo entre Jaspers y Marcel, titulado *Gabriel Marcel y Karl Jaspers: una filosofía de la paradoja*.

Tras su liberación en 1945 Ricoeur decide retirarse con su esposa e hijos a una comunidad cuáquera en la región de Chambon-sur-Lignon, donde va a desempeñarse como profesor en el Colegio Cevenol. De esa manera, decide tomar distancia de la agitación política parisina, en aras de meditar en soledad acerca de los recientes sucesos históricos. Nuestro filósofo reconoce la culpabilidad tras haber adoptado una posición intransigente de no agresión contra el nazismo. Su pacifismo reconocerá más tarde se encontraba motivado más por una ética de la convicción que por una ética de la responsabilidad en un sentido weberiano.⁵¹ Esto le había impedido advertir el inevitable choque de trenes al que conducía la beligerancia nazi contra el resto de Europa. Pero además su posición política le obnubiló para proponer una acción ante la situación de vejación contra los grupos minoritarios dentro de los regímenes totalitarios de entonces. Ricoeur, además, aun cuando era cristiano, tenía simpatías hacia el régimen soviético antes de la guerra, sin embargo, textos como “La paradoja política”⁵² son muestras claras de su posterior alejamiento hacia el reduccionismo del *diamat* (el marxismo soviético).

Los tres años que pasa en Chambon-sur-Lignon le sirven para concluir tanto la traducción y un trabajo introductorio a la obra de Husserl, *Ideas I*, así como la de su tesis doctoral sobre la voluntad. En 1948, a sus 35 años, Ricoeur es invitado a integrarse al departamento de filosofía de la Universidad de Estrasburgo, lo cual acepta gustosamente, ya que cumple con

⁵⁰ Autobiografía intelectual, p.22

⁵¹ Weber Max, *El político y el científico*, Alianza editorial, Madrid, 2012. Cfr. “La política como vocación”

⁵² *Ibid.*, Ricoeur, *Historia y verdad*. Ahí el filósofo francés indica que la política no se encuentra determinada por la economía. Aún más, lo político forma un campo de la vida práctica específico, con sus propias reglas. El totalitarismo en la Unión Soviética sería pues deudor de una concepción empobrecida de la política, la cual fue incapaz de prever y evitar los males propios.

el requerimiento de su cercanía geográfica con Alemania. Además es llamado a suceder a una de las principales figuras de la filosofía francesa del momento, Jean Hyppolite.

La Universidad de Estrasburgo gozaba de un gran prestigio académico. El hecho de estar en una zona conflictiva, donde los intereses nacionales alemanes y franceses se enfrentaban, no era un impedimento de que fuera una zona de cruces y de influencias mutuas. El historiador y biógrafo de Ricoeur, François Dosse, nos señala la importancia de esta región para el mundo intelectual francés,

*Bastión universitario de los alemanes cuando Alsacia estaba incorporada al mundo germano, se transformó en vitrina de los franceses a partir de 1918. Se implantó allí una sólida tradición de apertura, de pluridisciplinariedad, a pesar de las partidas de los universitarios hacia París. Allí nace la famosa revista Annales, en 1929. A las estructuras universitarias clásicas se añade una fuerte presencia de las universidades teológicas protestantes y católicas*⁵³.

Por otro lado, Paul Ricoeur fue un promotor de la concordia durante la posguerra. El hecho de haber estado en cautiverio durante cinco años, a la vez que se dedicaba al estudio de pensadores alemanes, lo hacía tomar una posición contraria a cualquier revanchismo o desdén hacia la cultura alemana. Ricoeur como profesor prefirió ser un sanador que un promotor de hostilidades: “Creo que me permitió cuando luego impartí clases en Estrasburgo, en 1948, a ayudar mucho a mis alumnos, que en su mayoría habiendo sido soldados del ejército alemán, llegaban tarde al mundo del estudio, y creían que estaba prohibido hablar alemán. Yo les decía: pensad que os encontraréis en compañía de Goethe, de Schiller, de Husserl...”⁵⁴.

En el año de 1950 obtiene su doctorado. En ese entonces era necesaria la traducción de alguna obra, además de la aprobación de la tesis. Ninguno de los dos casos significó un problema para Ricoeur, pues en su cautiverio había dejado más que en ciernes la traducción y la tesis. En cuanto a su traducción de *Ideas I* de Husserl fue un éxito, comenta Pol Vanvelde que: “Esta traducción se convirtió rápidamente en una referente, proveyendo

⁵³ Dosse François, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, p.170.

⁵⁴ *Crítica y convicción*, p.34.

equivalencias poderosas y consistentes del léxico francés para la terminología husserliana”⁵⁵. Por otra parte, una figura tan relevante para la fenomenología en Francia, como Merleau Ponty, dio su aprobación a la traducción de Ricoeur. Si bien es cierto, que este trabajo situaba a Ricoeur entre las autoridades en los estudios de Husserl, su objetivo era ser parte de este movimiento. De la mano de la traducción y la introducción a dicha obra de Husserl también presentó su trabajo, preponderantemente fenomenológico, *Lo voluntario y lo involuntario*.

1.5 La tesis de habilitación: *Lo voluntario y lo involuntario*

Antonio Pintor-Ramos ubica este libro —con el cual comienza el proyecto ricoeuriano de *La filosofía de la voluntad*— en “un conglomerado intelectual que se ha dado en llamar <<fenomenología existencial>>, que precisamente estalla en un rosario de obras maestras en la década del cuarenta”. *Lo voluntario y lo involuntario*, así como algunos años antes lo había hecho Merleau Ponty en su *Fenomenología de la percepción* o la más polémica de todas, *Ser y la nada* de Jean Paul Sartre, pretenden extender la propuesta husserliana al aplicarla a objetos extraños a la temática tradicional. Esto se lograba extendiendo el campo temático al terreno de los objetos prácticos, como la libertad o la afectividad, por ejemplo.

Los estudios guiados por la fenomenología, metodológicamente, proporcionan el rigor que no encontraba en la línea de Gabriel Marcel, pero además no necesariamente conducían a la cosificación de sus objetos. Al ser aplicada la eidética a fenómenos como la libertad o la voluntad, el método también se renueva conduciendo a la investigación hacia implicaciones prácticas. De modo que Ricoeur señala que: “Bajo el título de *Lo Voluntario y lo involuntario*, los análisis eidéticos, ricos en finas distinciones, se encontraban dinamizados por la dialéctica totalizadora de la actividad y de la pasividad, a lo que correspondía una

⁵⁵ Vanvelde Pol, “Paul Ricoeur: Narrative and Phenomenon” en Paul Ricoeur, *A Key to Edmund Husserl’s Ideas I*, Marquette University Press, 1996. (La traducción es mía)

ética implícita e inexplorada en esa época, marcada por la dialéctica del dominio y del consentimiento”⁵⁶.

Lo voluntario y lo involuntario, un trabajo que fue producto de sus años de cautiverio es aprobada como tesis doctoral por un jurado compuesto por Jean Wahl, Jean Hyppolite y René Le Senne. Aun cuando en términos académicos resulta exitosa, su publicación no recibe la atención de otras obras posteriores. Sin embargo, más allá del éxito editorial, este punto marca la consagración de Ricoeur como un pensador original. En sentido estricto, podemos decir que es el inicio y primera etapa de su obra, la cual podemos llamar como una fenomenología-existencial.

1.6. Estrasburgo y la Sorbona

Si podemos señalar que con *Lo voluntario y lo involuntario* comienza la producción original de Ricoeur, con el volumen de *Finitud y culpabilidad* se puede decir que comienza su reconocimiento en la escena intelectual francesa. Este segundo volumen de La filosofía de la voluntad está compuesto por los libros *El hombre falible* y *La simbólica del mal* y van a ser escritos durante su periodo como profesor e investigador en la Universidad de Estrasburgo y la Universidad de la Sorbona. Es evidente que dichos libros no podrían entenderse sin una cierta normalización filosófica que permitía las instituciones académicas.

En 1948 es nombrado como sucesor de Jean Hyppolite en la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Estrasburgo. La cercanía de aquella ciudad con Alemania se vuelve un lugar estratégico para estar al tanto del mundo filosófico alemán. Ahí Ricoeur realizó una de las dos visitas a K. Jaspers en la Universidad de Heidelberg. La otra tuvo lugar durante el autoexilio del filósofo a Suiza, en la Universidad de Basilea. Sin embargo, la relación intelectual con la filosofía jasperiana se irá enfriando en la medida que la figura de M. Heidegger se vuelva más importante. En 1955 asiste a los cursos de éste en la región

⁵⁶ *Ibíd.*, *Autobiografía intelectual*, p.26.

normanda a “Los coloquios de Cericy”, allí Ricoeur tiene un contacto directo con la interpretación heideggeriana de *La crítica a la razón pura* lo cual es fundamental para situar las coordenadas filosóficas de *El hombre falible*.

Una regla de su cátedra, en un tono muy similar a las prácticas de Gabriel Marcel, era el impartir un filósofo por curso y no repetirlo. Esto lo aproximó a pensadores cruciales para sus próximas investigaciones como Kant, Pascal, Descartes o Leibniz. Mas para la composición de *El hombre falible* los cursos dictados sobre Kant serán fundamentales. Como veremos la falibilidad del ser humano es el resultado de trasladar las categorías de cualidad de la Crítica de la razón pura al campo de la antropología filosófica. Ricoeur reconoce que esta intuición que guía su filosofía del hombre, responde a los cursos dictados en Estrasburgo, de ahí que él mismo señale: “Para mí el aspecto más original de mi meditación no fue tanto la idea de desproporción como el carácter de fabilidad conectado a las mediaciones intercaladas entre polos opuestos. Es evidente que el origen de esta idea ha de buscarse en Kant, a quien yo enseñaba en una serie de lecciones para universitarios y graduados.”⁵⁷

Además de la apropiación heterodoxa de la filosofía kantiana, Ricoeur ha impartido el ya mencionado curso sobre Platón y Aristóteles. Pero además, en 1955, conoce la obra del filósofo francés Jean Nabert, el cual va a coincidir con las preocupaciones de Ricoeur, en especial el problema del mal. Éste va a celebrar y retomar la noción narbertiana de una “afirmación originaria”, frente a las filosofías que llama de la finitud que priorizan en la negatividad como el gesto, no tan sólo inicial, sino más auténtico del ser del hombre.⁵⁸

⁵⁷ Hahn Lewis (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, The Library of Living Philosophers, Illinois, 1995, p.15

⁵⁸ Esta polémica con dichas filosofías (principalmente con el existencialismo sartreano) queda registrada más nítidamente en los ensayos “Verdadera y falsa angustia” y “Negación y afirmación originaria”.

Capítulo 2

El mal a la luz de *Lo voluntario y lo involuntario*

Even in the obscure forest of emotions. Even in the course of the blood stream, phenomenology gambles on the possibility of thinking and naming.

Paul Ricoeur⁵⁹

2.1 Introducción y justificación

En este capítulo aborda la problemática del mal en su relación con el primer volumen del proyecto de la *Filosofía de la voluntad* de Paul Ricoeur. Aunque sería imposible agotar los tópicos de dicho volumen, voy a seleccionar los que encuentro pertinentes en la comprensión del mal. La obra en la que nos centraremos será *Lo voluntario y lo involuntario*, la cual fue publicada como tesis doctoral en el año de 1950. Es necesario destacar que en dicho estudio la tematización del mal se encuentra deliberadamente abstraída de la reflexión, a diferencia de los trabajos posteriores que se encuentra reunidos en los libros *El hombre falible* y *La simbólica del mal*.

Por lo tanto, la relación con la que se pretende trabajar en este capítulo va a ser establecida por nosotros, no por mera arbitrariedad. Sino bajo el presupuesto de que la relación entre voluntad (como *eidética*) y el mal puede ser justificada en estas instancias, aun cuando de manera indirecta. Sostenemos que, el marco de la teorización del mal va a estar comprometido con la forma en que Paul Ricoeur resuelva, en este primer tratado, las interrogantes del problema de la voluntad.

⁵⁹ “Incluso en el bosque oscuro de las emociones. Incluso en el cauce de una corriente de sangre, la fenomenología apuesta en la posibilidad de pensar y nombrar” Ricoeur Paul, *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1967, p.216.

Una de las características principales de la indagación filosófica de Ricoeur en *Lo voluntario y lo involuntario* es su pretensión de ceñirse lo más posible a los lineamientos de una fenomenología descriptiva de la voluntad. Para que esto pueda realizarse, tendrá que establecerse inicialmente una discriminación entre los actos y contenidos volitivos, que son concernientes a una teoría *eidética*, de aquellas manifestaciones cotidianas y comunes de la voluntad, entre las cuales quedaría situados sus modos de aparición empíricos. Si bien se puede decir que los aspectos correspondientes a la facticidad, metodológicamente van a quedar situados en un deliberado suspenso —en beneficio de aspectos de la voluntad que se consideran más esenciales (los correspondientes a una *eidética*) — esta “puesta entre paréntesis” sólo tiene un carácter provisorio, en tanto que serán removidos conforme logre desplegarse el curso de la investigación de lo voluntario hacia las etapas empírica y la virtual “poética”.

El planteamiento de Ricoeur se encuentra en concordancia con las distintas aplicaciones de la fenomenología, comenzando por el fundador mismo, Edmund Husserl. Gran parte de las motivaciones de este movimiento filosófico es devolver a la subjetividad un plano fundamental en el ámbito de la investigación, pues había sido desplazada por la filosofía positivista o las distintas vertientes científicas de la época, la cual da primacía a los hechos. A diferencia de los abordajes de la voluntad provenientes de las ciencias psicológicas o del comportamiento, el proyecto de una *eidética* no es un método que tenga su punto de partida en la dimensión explicativa de sus objetos, sino por su orientación a posibilitar una visión comprensiva de los fenómenos, mediante la intervención del sujeto. En la dimensión descriptiva-explicativa la presuposición base es que la multiplicidad da razón de lo simple. La descripción-comprensión sería su reverso, ya que la unidad es el principio para la intelección de lo complejo.

Si aplicamos lo anterior a nuestro tema, debemos señalar que el mal tiende a manifestarse de una forma ilimitada, lo que al mismo tiempo se traduce, desproporcionadamente, en diversas esferas de aparición. En la ciencia psicológica o de la psicobiología, el mal tiende a reducirse a desórdenes del comportamiento o a una estructura biológica disfuncional. En la teoría social nos aparece como una expresión de la enajenación social, producto de la introyección de estructuras sociales autoritarias. El psicoanálisis freudiano entiende el daño

o sufrimiento como el resultado de una conciencia que sucumbe ante las exigencias inconscientes de una estructura involuntaria. Los anteriores ejemplos encuentran un complemento en otros campos discursivos no científicos, como las cosmologías donde el binomio creación-mal se comprende como algo irreductible; en un sentido similar, en las vertientes gnósticas, el origen del mal en el mundo se encuentra en Dios mismo.

Este amplio espectro en que se da cuenta del mal, es tan solo el indicio de que, para la conciencia, el fenómeno de la maldad difícilmente se puede presuponer o determinar mediante una teoría del mal, pues su “naturaleza” equívoca, dispersa y contingente se torna un límite epistemológico para la conciencia. Es imposible que esta saturación no repercuta en el *pathos* de una filosofía de la voluntad, en particular con la situación del agente, el cual se vería desbordado e impotente ante la heterogeneidad de estructuras que lo sobredeterminan desde su exterioridad e interioridad.

Pero si el mal como fenómeno tiende a la desmesura, no menos importante es el de lo involuntario, el cual es diverso también en comparación a lo voluntario. Éste es otro de los obstáculos para una indagación fenomenológica de lo volitivo. En un estudio de Antonio Pintor-Ramos, quien realiza un análisis muy puntual del significado de la fenomenología en los primeros escritos de Paul Ricoeur, encontramos una advertencia sobre la potencial reificación a la que puede conducir la multiplicidad de instancias de lo involuntario, reflexión que en un segundo momento podemos apropiarnos en nuestra reflexión sobre el mal. El comentarista español señala lo siguiente,

La primera gran sorpresa de este análisis es la desproporción del material a favor del aspecto involuntario. Ese material puede ser leído también como un componente empírico y objetivo que, anulando toda relación con el yo activo, expone un discurso coherente de la necesidad. Visto así, el yo queda reducido a un conjunto de fuerzas explicables en impersonal como resultado de la incidencia causal de unos fenómenos sobre otros.⁶⁰

Podríamos complementar esta afirmación, apuntando que, si bien el dominio de lo involuntario presenta un aspecto de mayor diferenciación del que podría brindarnos una

⁶⁰ Pintor-Ramos Antonio, “Paul Ricoeur y la fenomenología”, en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, p.88.

investigación de lo voluntario, esto no es una razón suficiente como para que Ricoeur concluya en una delimitación radical entre ambos órdenes dentro del programa de una filosofía de la voluntad. Es decir que no tiene que delimitar metodológicamente un dominio que dé cuenta de la voluntad y otro, para inteligir lo involuntario. No obstante, para que el objeto no quede metodológicamente dissociado, ha de cumplirse una condicionante fundamental, no puede tratarse al mal y la involuntariedad como estructuras fundamentalmente conjuntas.

Al justificar la abstracción del fenómeno de la falta (o la voluntad como pasión) en su obra de *Lo voluntario y lo involuntario*, Paul Ricoeur enfatiza que: “La pasión introduce un infinito, un exceso, a la vez que una pena infinita, quizá incluso una religión oscura del sufrimiento”.⁶¹ Es evidente que el mal acontece como una complicación de la voluntad (como pasión), o para ser más preciso en una situación donde ya ha sido degradada. Si retomamos el principio metodológico, donde lo múltiple no puede ser el origen de significación de lo simple; nos vemos en la exigencia de afirmar que del mal no se puede esperar el sentido de la voluntad, a riesgo de esencializarlo. Una de las tareas de la filosofía fenomenológica va a ser la constitución de ese ámbito “uno”, de simplicidad, el cual permita al pensamiento una alternativa a la antedicha “religión del sufrimiento”.

2.2 Una fenomenología acerca de la vida práctica

Hemos mencionado que una de las vertientes más importantes que nutren el pensamiento de Paul Ricoeur es la fenomenología de Edmund Husserl. Sin embargo, su aplicación a su filosofía no se encuentra exenta de conflictos, Ricoeur mismo autodenomina su posición fenomenológica como herética, una de las tantas al interior del movimiento fenomenológico.⁶² Gran parte del desacuerdo con la filosofía husserliana (y del cual se desprenden los demás) se debe a la primacía atribuida a los aspectos teóricos de la

⁶¹ Ricoeur Paul, *Lo voluntario y lo involuntario*, Ver “Introducción general. Cuestiones de método.”

⁶² Esta afirmación se encuentra en: Ricoeur Paul, “Respuesta a Antonio Pintor-Ramos”, Ricoeur: caminos de la interpretación, p.112.

conciencia (la representación), en detrimento de los prácticos (la voluntad y la afectividad).⁶³

En contraposición, para Paul Ricoeur es posible y necesaria una descripción esencial de los actos intencionales no sólo en el marco de las representaciones, sino que también, y con la misma validez, en el ámbito práctico.⁶⁴ Su apuesta es que la naturaleza de la actividad práctica y afectiva sería, pues, tan originaria como la representativa. Ya que, en primera instancia, no pueden ser considerados como “fundados”, es decir que no son la derivación de otros actos de la conciencia (en el caso del primer Husserl, ese carácter fundador de lo práctico y afectivo se constituye por la representación). Ricoeur se deslinda entonces de las versiones fenomenológicas teoricistas de la voluntad, así como a la vez rechaza que esta instancia se encuentra determinada en su totalidad por las explicaciones provenientes de la ciencia. Paradójicamente, lo que Ricoeur critica de la fenomenología husserliana es el haber caído en el prejuicio —fundado en el ideal de una fenomenología como ciencia estricta— de que los procesos subjetivos de la voluntad descansan sobre los fundamentos de la representación.⁶⁵

El segundo punto, el cual quisiéramos destacar, por su influencia en nuestro tema, es el poder constitutivo del “yo quiero”. Para que el programa de una fenomenología de lo voluntario adquiera validez, la voluntad como proceso de la subjetividad, debe tener la

⁶³En una de las pocas entrevistas que dio Paul Ricoeur, es muy claro al respecto, pues señala que: “Tenía la impresión de que, en el territorio de la fenomenología, sólo se había tratado hasta entonces de la vertiente representativa de la intencionalidad, y que todo el campo de la práctica, el ámbito emocional, es decir, el campo de los sentimientos y el sufrimiento, no había sido lo suficientemente explorados.” *Crítica y convicción*, ibíd., p. 43.

⁶⁴ En una de las historias oficiales de la fenomenología (*The Phenomenological Movement*), Herbert Spiegelbert ha señalado a Paul Ricoeur como “el historiador francés que mejor se ha informado de la fenomenología”. Resulta extraña la consideración de “historiador” a nuestro filósofo, sin embargo hace honor a la rigurosidad de Ricoeur, quien mantuvo un conocimiento directo de los manuscritos husserlianos, cuando estos se trasladaron a los archivos de Lovaina, Bélgica, después de la muerte de Husserl. Esto da pie para señalar que para Ricoeur el itinerario filosófico de Husserl no fue estático ni monolítico, al contrario en germen estimulaba las revisiones de lo que más que una corriente fue concebido como un movimiento. La mayoría de sus polémicas con la obra husserliana se reconocen con la fase que va de las obras de *Las Investigaciones lógicas* a *Las meditaciones cartesianas*. A partir del giro de Husserl en la obra de *Crisis*, las distancias van a acortarse.

⁶⁵ Calificamos de paradójica esta situación, en tanto que la fenomenología está diseñada precisamente para desprejuiciar los fenómenos.

cualidad de determinación significativa dentro del ámbito objetivo del querer. En tal forma que ha de ser capaz de una donación de sentido al dominio empírico. Esto nos parece destacable pues, aun cuando sea por una vía indirecta, tendrá repercusiones teóricas en el planteamiento sobre el mal en el pensamiento ricoeuriano.

Ricoeur parte del principio de que la vida práctica puede ser legítimamente estudiada bajo los criterios de una metodología fenomenológica. A través de las técnicas fenomenológicas de la *epoché* y de la reducción, se podría realizar una descripción de las esencias o estructuras fundamentales que componen la voluntad (la decisión, la ejecución y el consentimiento), lo que él llama una *eidética*.⁶⁶ Todo esto en dirección de combatir el prejuicio naturalista, el cual incapacita a un “yo” que pueda responder y ser dueño de sus decisiones. En concordancia con la línea reflexiva de la filosofía francesa hay un empeño por rescatar el papel de sujeto como articulador de sus propias experiencias.

2.3 El mal y la estructura involuntaria del hombre

El primer desafío a la tematización de la voluntad consiste descentrar el estudio de lo involuntario de las ciencias de la naturaleza o la psicología del comportamiento. En lugar de que el yo sea concebido desde una unidad de sentido, el procedimiento analítico de la ciencia parte de su disociación sustancial en dos estructuras primordiales, el plano de la voluntad y el de la involuntariedad. Sin embargo el carácter de esta escisión al interior del sujeto es la de un dualismo insalvable, pues aquellas instancias que conforman lo involuntario de la vida psíquica se vuelven refractarias al sentido. Es decir, la región de lo involuntario es pasiva y determinada por automatismos ajenos a la conciencia. De tal forma que la tarea de la fenomenología sería demostrar que en un grado significativo el yo puede reapropiarse del continente de lo involuntario.

⁶⁶ Con el término griego *eidos*, Edmund Husserl busca dar razón de las estructuras inmediatas de la conciencia. La apropiación de Ricoeur del término puede entenderse en ese mismo sentido.

La crítica epistémica de Ricoeur hacia las ciencias cognitivas es que se basan en un esquema explicativo, el cual conduce a la involuntariedad a la región de objetos únicamente aprehensibles por la vía analítica del fenómeno, cuya secuencia unívoca es la de causas-efectos. Esto también sucede en el caso de las corrientes más naturalistas del psicoanálisis, en las cuales el “yo” se encuentra quebrantado e incapacitado a causa de la vivencia de la saturación conflicto entre instancias heterónomas en continua tensión, el yo, el ello y el super-yo. Aunque una perspectiva científicista no estaría exigida a vincular sus descubrimientos de la involuntariedad a la conciencia (pues eso es tarea de la reflexión filosófica) el error consistiría en autoconcebirse como la única versión sostenible del ser humano.

Este dilema de los actos involuntarios, bajo tal perspectiva, no encuentran en la libertad un punto de apoyo, sino que se ven simplificados a meros “hechos” que sólo se entienden como simples funciones autónomas y asiladas las unas de otras. La maldad, en un esquema de este tipo no se relaciona en un primer momento como una manifestación del querer, sino que pareciera arrancar de los automatismos de una realidad, si no patológica, al menos inaccesible para aquél que la lleva a cabo. En otras palabras, el hecho maligno sería un reducto de la experiencia anti-fenomenológico, refractario a cualquier pretensión articuladora del “yo”. En ese sentido, las ciencias del comportamiento o la psicobiología serían las únicas vías que nos podrían iluminar y sistematizar esta vida oculta y remota del ser humano. Para Ricoeur, este dominio que pareciera vedado al discurso filosófico, sólo puede ser recuperado mediante una apuesta por fundamentar la capacidad de significación del yo hacia esas estructuras “otras”.

Hay que advertir que, a pesar de esto, no se puede desprender que Ricoeur tome una posición contraria a los procedimientos y resultados de las ciencias. Al contrario, estos le sirven a la fenomenología a no estar condenada a comenzar sus descripciones desde la nada y situarse en una posición autorreferencial. Al contrario, puede apropiarse de las descripciones empíricas de la biología o la psicología, a condición de no absolutizar sus resultados en la perspectiva científica. Los hechos arrojados por las ciencias pueden ser motivos para una adopción filosófica y reflexiva del yo.

En esto encontramos una sintonía con quien Ricoeur considera como uno de los mejores exponentes de esa etapa de la fenomenología francesa, Maurice Merleau-Ponty, y cuyo pensamiento fue una de las vertientes más poderosas que nutrieron el libro de *Lo voluntario y lo involuntario*. Podríamos decir que si entre la tradición filosófica, el primer volumen de *La filosofía de la voluntad* es el resultado de los años de estudio de la obra de Husserl, dentro del campo discursivo que este último inaugura, el que tiene más proximidad con esta obra es la fenomenología de Merleau-Ponty. Incluso, a diferencia del fundador de la fenomenología, Ricoeur tuvo algunos encuentros con el fenomenólogo francés, en los Archivos de Husserl en Lovaina, antes de su prematura muerte.

Ricoeur concuerda con el método de trabajo de Merleau-Ponty (al menos con sus primeras obras), pues incorpora dentro de sus investigaciones fenomenológicas acerca del comportamiento animal (*La estructura del comportamiento*, 1942) y sobre todo el de su investigación sobre la percepción humana (*Fenomenología de la percepción*, 1945). Esta última obra aporta una significativa cantidad de estudios provenientes de campos de las ciencias (las más significativas del campo de la psicopatología, que toma un auge a raíz de los conflictos bélicos), sin por ello renunciar a la preeminencia de la fenomenología.⁶⁷ Será en el plano de lo involuntario, donde el saber científico puede resultar de más utilidad para el proyecto ricoeuriano, nociones como la motivación, el hábito o lo inconsciente, sientan un precedente del cual, en un segundo nivel, la fenomenología puede reapropiarse.

El filósofo francés encuentra en el naturalismo una ingenuidad inherente, que consiste en el error de no interrogarse acerca de los alcances de la agencia significativa del sujeto. Si en las primeras etapas de la investigación fenomenológica hay un esfuerzo de análisis y descripción de los fenómenos, éstas no se conciben como funciones o estructuras (en el modo usual que las ciencias les dan). Sino que, por su significación intencional, responden a lo que Ricoeur indica como una de las virtudes de la perspectiva fenomenológica, “a una voluntad de decir”. Con el término fenomenológico de “análisis intencionales” se alude a

⁶⁷ Esto se evidencia en sus escritos iniciales de *La estructura del comportamiento* de 1942 y *La fenomenología de la percepción* de 1945. Dermont Moran señala: “Merleau-Ponty combinó su fenomenología hegeliana-husserliana de la experiencia social con la visión psicológica holista del psicólogo alemán Adhemar Gelb (1887-1936) y del psiquiatra Karl Goldstein (1878-1965), quienes estudiaron los veteranos de guerra con daño cerebral.” *Introducción a la fenomenología*, p.383.

una indagación acerca del sentido de aquello que se está interrogando, como cuando se dice “¿qué significa cuando hablo del querer, de la moción, de la situación?”.⁶⁸ De ahí que las estructuras que el discurso científico ha indagado, no se agotan en su mera descripción, sino que deben reinsertarse en el sentido y la significación de que tales objetos, lo son “para la conciencia”.

2.4 Voluntario e involuntario en el marco de la reciprocidad

Todo esto nos conduce a la estrategia de la teoría eidética ricoeuriana, la cual consiste en desmontar teóricamente el dualismo instaurado por la visión científicista de la totalidad humana. Esto conduce a que se establezca, tácitamente, una reformulación de la problemática del mal. Es decir que a través de este procedimiento se busca desmontar la fórmula que identifica lo involuntario con el mal. A esta disociación la podemos considerar como el primer paso para anular de la fundamentación de una maldad por naturaleza, a la cual tendería la lógica científicista, como las versiones que las comprenden dentro del concepto de agresividad. En ese sentido se distancia de aquellos dispositivos que suponen el poder prescindir de un “yo volente”.

Para Ricoeur, la densidad filosófica de una fenomenología de la voluntad, no estriba en la sola descripción, o como él mismo señala en el mero afán de “inventariar un yo práctico”, sino en tanto que ésta pueda alcanzar un nivel trascendental. De tal forma que la conciencia en su sentido práctico, no sólo debe ser descrita en sus componentes originarios, sino que

⁶⁸ Ricoeur Paul, “Methods and Tasks of a Phenomenology of the Will”, *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1967, p.214. Este tipo de pregunta por el sentido de las cosas, producto de lo que Ricoeur designa como una voluntad de significado, se distinguen de las que provienen de la ciencia ¿Qué es el querer, la motivación o el estar en situación? En estas no se encuentra una indagación por el sentido de lo que se interroga.

también debe ser comprendida en el poder determinativo de los fenómenos hacia los cuales está intencionada.

El modelo constitutivo de las ciencias implica una reducción empírica, la cual pasa de lo complejo a sus elementos más simples, por ello las estructuras que remiten a lo involuntario son abordadas como estructuras autosuficientes. En cambio el método de una descripción fenomenológica parte del modelo inverso o, al menos, pretende enriquecerla desde una filosofía recuperadora del sujeto, en cuanto que concibe los ámbitos involuntarios en participación con las estructuras que componen la dimensión voluntaria del ser humano.

Con esto queremos señalar que las dimensiones que articulan la esfera de lo involuntario — tales como el hábito, los motivos, las necesidades— tienen que pasar la prueba de un nuevo proceso de constitución fenomenológica para adquirir un estatuto de estructuras significativas esenciales. A esto que en un sentido fenomenológico se conoce como reducción, no tiene por fin su reconsideración como entidades autónomas, sino comprenderlas en su relación con la conciencia misma; en otras palabras, una dialéctica de lo voluntario y lo involuntario. En ese sentido Jean Grondin señala que: “Ahora bien la reducción husserliana tiene el sentido de una redirección de la mirada, siguiendo la etimología de la *re-ductio*. Lo esencial de la reducción reside, para Husserl, en una conversión, una reeducación de la visión.”⁶⁹

Ricoeur va a ubicar esta última reducción, la cual se encuentra estrechamente ligada con la noción de constitución, en lo que él denomina como la “revolución copernicana” de la comprensión. Nos dice:

Me comprendo ante todo como aquél que dice "Yo quiero". Lo involuntario se refiere al querer como lo que le da motivos, poderes, cimientos, incluso límites. Esa inversión de perspectiva sólo es un aspecto de esta revolución copernicana que bajo formas múltiples es la primera conquista de la filosofía; toda función parcial del hombre gravita en torno a su función central, la que los estoicos llamaban el principio rector. Se lo comprende de la siguiente manera: para la explicación, lo simple es la razón de lo complejo: para la

⁶⁹ Al respecto señala Jean Grondin, Ver: “La contribución silenciosa de Husserl a la hermenéutica”, *El legado de la hermenéutica*, Programa Editorial Universidad del Valle, Santiago de Cali, 2009, p.45.

*descripción y la comprensión, lo uno es la razón de lo múltiple. Ahora bien, el querer es lo uno que ordena lo múltiple de lo involuntario.*⁷⁰

Sin omitir la importancia de las series de discontinuidad y fractura entre ambos dominios, el pensamiento fenomenológico de Paul Ricoeur toma el riesgo de establecer un hilo conductor, el cual encuentra su traducción en una dialéctica frágil, pero que se perfila como la instauración de la afirmación para dichos órdenes. Lo que nos demuestra lo crucial de este momento de complementariedad es el modo estratégico en que la filosofía de la voluntad de Ricoeur comprende lo voluntario y lo involuntario dentro de la misma secuencia metodológica, en la *eidética*. No podemos dejar de señalar la relevancia de esta postura teórica, pues va a situar la esfera de lo involuntario en el campo de esencias neutras que componen el “yo quiero”.

Estos dominios de la conciencia práctica constituyen la descripción esencial de la volición, no obstante en el planteamiento ricoeuriano hay una jerarquización de las funciones de cada uno. Es cierto que en un principio hay un cuidado por establecer su reciprocidad, sin embargo el segundo paso es el de indicar la especificidad de las determinaciones que componen tal relación. En principio podemos presuponer que, en efecto, no es homogénea la determinación entre el polo voluntario y su contraparte involuntaria.

En cuanto a la estructura de lo involuntario posibilita las condiciones para que la acción volitiva adquiera un sentido de actualidad. Sería una simple fantasía concebir una decisión llevada a cabo sin la existencia de obstáculos, de limitantes, tanto internos como externos. Más que entenderlos negativamente, como una cerrazón a nuestros proyectos, dichos obstáculos permiten que, en el plano de la construcción de la subjetividad, se experimente de manera concreta acciones prácticas. Si en algún sentido podemos encontrar referencias a una voluntad de poder en Paul Ricoeur será como un poder de cara al límite.

Algo semejante acontece en el plano voluntario de la ejecución de un proyecto, el cual se encuentra mediatizado por la noción de hábito, lo cual se extiende desde la variada gama que va de instancias prerreflexivas hasta operaciones de tipo complejo. Aquí, el lugar que ocupa el hábito es crucial, en tanto que permite la interiorización de toda una serie de

⁷⁰ *Ibíd.*, *Freedom and Nature*, p.5

operaciones a través de las que se puede realizar el fin trazado. Para que lo proyectado pueda ser consistente requiere de la mediación de un aprendizaje (aun en su sentido más prerreflexivo) que pueda deslimitar la oposición del obstáculo.

El hábito tiene una carga de ambigüedad, Ricoeur lo entiende como una instancia involuntaria, ya que en un primer tiempo, precede nuestra existencia en cuanto que es algo mundanamente ya se nos encuentra dado. En ese sentido inicialmente nuestra actitud es de pasividad, nos encajamos en su determinación, a la vez que necesitamos recibirlo para “hacer” habitable el mundo. Es el orden de las costumbres cuando lo avistamos social y culturalmente. La costumbre entendida como la sedimentación de hábitos que otros hombres que ya los pusieron en práctica exitosamente y que heredan a la posteridad.

Pero si por un lado, el sentido afirmativo del hábito atiende la superación de impedimentos, también es verdad que puede invertir su sentido inicial y tomar el lugar del obstáculo para la acción voluntaria. Por ejemplo cuando nuestros proyectos se enfilan en contra de la tradición y de las costumbres heredadas se oponen a la espontaneidad de nuestro ser-agente. Sin embargo, esta acción responde ya a una significación segunda en cuanto a que ya no es sólo lo recibido, sino una búsqueda por determinar prácticamente el mundo.

El hábito, por tanto, también puede constituirse desde el ámbito de lo volitivo. Es entonces cuando, en principio, la ejecución requiere de una interiorización de hábitos para llevar a fin la decisión autónoma. Pero el punto más interesante es cuando la decisión voluntaria culmina por determinar el sentido del hábito, cultivándose en ellos, para reformular una tradición, algo que en un momento pareciera completamente externo de las capacidades del yo.

Incluso, el consentimiento de aquello que Ricoeur denomina como el involuntario absoluto, parte de una suerte de principio de realidad, donde se demarcan los criterios de viabilidad de un proyecto, bajo el reconocimiento de la existencia de regiones de la vida que sobrepasan el ámbito de nuestras capacidades y los cuales debemos asumir. La aceptación de una libertad no absoluta, sino que tiene que someterse ante aspectos imponderables, es parte de una acción voluntaria. En definitiva, como bien señala Pintor-Ramos, “lo

involuntario no hace imposible lo voluntario, sino que le ofrece el material con que realizarse”.⁷¹

La determinación que va de lo voluntario a lo involuntario, no va a consistir en su actualización, sino en el de su significación. Con esto queremos indicar que un motivo que no es interpretado desde la estructura del querer o del proyecto, se degrada en ser una mera necesidad, ajena a la deliberación y el querer humano. Es parecido lo que pasa con el hábito que de no estar intencionado a la ejecución, en lugar de servir para posibilitar un objetivo, se convierte en una repetición conservadora de lo dado, clausurando lo inédito para el individuo. A la vez que lo involuntario absoluto (el inconsciente, la organización y el tiempo vital), escindido del yo de la voluntad, no pueden más que representar el polo donde se gesta una completa negación del sujeto.

La resignificación de lo involuntario por la voluntad va a implicar que, cuando se aluda a los motivos de una decisión, se lo va a hacer debido a su estar intencionado hacia un proyecto, en tal sentido que su ser trasciende la mera inmediatez de la necesidad, para conectarse a fines de otro tipo, como una huelga de hambre. En cuanto a la estructura de los hábitos, su marco de entendimiento es el de la ejecución, como ya hemos mencionado, la interiorización de hábitos tendientes a la finalidad de un proyecto, pueden cambiar el sentido de un ámbito, normalmente conservador a otro que done nuevos significados al mundo. En cuanto a eso que denomina Ricoeur como lo “involuntario absoluto”, puede pensarse en una situación donde el sujeto ha consentido una serie de instancias de la vida que lo limitan en su actuar, pero que no anulan del todo su agencia. Desde la mirada de lo voluntario, el carácter ambiguo de la involuntariedad tiene su decantación hacia el polo afirmativo del “yo quiero”.

Todo esto viene a confirmarnos la potencia de constitución de la voluntad, en cuanto su capacidad de desdoblamiento donador de sentido de las estructuras de lo involuntario. Esto va a contrapelo de las propuestas de las ciencias psicológicas donde lo normal sólo puede establecerse a través de las disociaciones psicológicas; en cambio, Ricoeur, comprende

⁷¹ Pintor-Ramos Antonio, “Paul Ricoeur y la fenomenología”, en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, p.88.

primero lo uno, la normalidad, como el principio formativo de lo diverso. Todos estos señalamientos nos han llevado a la conclusión de que, si bien lo involuntario es múltiple en relación a lo voluntario, visto a la luz de su constitución intencional con lo voluntario, no podemos decir que, al menos originalmente, lo involuntario sea una instancia degradada o patológica, la cual deba ser puesta entre paréntesis para una fenomenología descriptiva.

Todo esto se comprende a la luz de la reapropiación que, como una tendencia generalizada, la fenomenología hace de la subjetividad, ante las amenazas de las perspectivas dominantes de las ciencias de la naturaleza, cuando se piensan como la única vía de entendimiento de la complejidad humana. Como señala el estudioso de la filosofía fenomenológica, Dermot Moran, el papel constitutivo de la subjetividad es uno de los aportes centrales de la filosofía fenomenológica en su conjunto,

Es muy cierto que es central en la fenomenología, y de hecho es parte de su reclamo continuo, el intento de aportar una defensa rigurosa del papel inextricable y fundamental de la subjetividad y la conciencia en todo conocimiento y en las descripciones del mundo. (...) La subjetividad debe ser entendida como inextricablemente comprometida en el proceso de constitución de la objetividad. (...) La concepción fenomenológica de objetividad-para-la-subjetividad es con mucho su mayor contribución a la filosofía contemporánea.⁷²

2.5 El mal como pasión

Hemos llegado al punto en el cual podemos hacer distinción entre el mal y las estructuras que conforman la vida involuntaria. No obstante queda la pregunta ¿En qué consiste el mal? ¿En qué etapa de la filosofía de la voluntad es investigada y por qué? Antes que nada quisiéramos escuchar la opinión de Ricoeur mismo al respecto de estas interrogantes. Sobre la consistencia del mal indica, aunque de forma bastante tentativa, lo siguiente:

⁷² Moran Dermot, *Introducción a la Fenomenología*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 2011, p.15.

No se encontrará en esta obra estudio alguno sobre la ambición, el odio, etc. Ahora bien, creemos precisamente que las pasiones no son entidades extrañas a la voluntad misma. La ambición, el odio, son la voluntad misma, la voluntad con su rostro cotidiano, concreto, real. Por ello, la exclusión de las pasiones debe ser justificada.

*Nos esforzaremos más adelante por mostrar en detalle que las pasiones son una desfiguración de lo involuntario y lo voluntario.*⁷³

Ante un racionalismo tenaz cuya apuesta es por la transparencia del sujeto, no tan sólo en los términos de la razón teórica, sino que también práctica, Paul Ricoeur entiende que el mal es la voluntad en su manifestación cotidiana. A diferencia de un “yo” que es claro y distinto, o del ideal apodíctico de Husserl, Ricoeur instala, no sin cierta inspiración de la obra *La fenomenología del espíritu* de Hegel, un polo de negatividad al interior de los procesos voluntarios. El mal no ha de buscarse tan solo en lo involuntario (a riesgo de su absolutización), sino como uno de los modos del querer, el cual aparece como una grieta que amenaza con desbordar la construcción eidética, producto de la descripción fenomenológica.

La conciencia de la negatividad en Ricoeur, como hemos mencionado viene de la filosofía de Hegel. Incluso señala que el lema de dejar que las cosas “hablen por sí mismas” es un marco de semejanza entre ambos. Pero cuando se trata de los aspectos negativos de la experiencia, como la contradicción, la lucha, la frustración la cual brinda ese tono trágico a la fenomenología del filósofo prusiano, la brecha se abre dramáticamente entre ambos proyectos filosóficos.

La solución que Paul Ricoeur va a proponer a este dilema es el de recurrir por un lado a la *epoché*, la cual deja al menos temporalmente en suspenso la cuestión ontológica. Es decir, que en aras de una investigación, donde las formas de aparición de la conciencia puedan ser tratadas con autonomía, la pregunta por el ser y todas sus manifestaciones contingentes (como la maldad misma), tendrán que suspenderse. Pero, ¿esto significa una renuncia definitiva a estos aspectos que escapan a un abordaje apodíctico? En definitiva no, es tan sólo una postergación, en función de una delimitación metodológica, en cuanto que se

⁷³ *Freedom and Nature*, p. 28

logra distinguir los componentes neutros de la voluntad de aquellos que responden tanto a registros morales como a los concernientes a la pasión.⁷⁴

La reflexión de Ricoeur ha podido disociar, desde la fenomenología, el problema del mal de lo involuntario. Por medio de lo que él llama una teoría eidética dialécticamente se ha comprendido la voluntad e involuntariedad en un mismo proceso de constitución fundamental del sujeto práctico. Hemos avanzado en decir que el mal, no por constitución, ha de entenderse como una voluntad desproporcionada o, para ser más preciso, degradada. Ese tipo de voluntad es la pasión. Para Ricoeur,

*La pasión no es una función, una estructura parcial, sino la totalidad de una forma, una modalidad de esclavitud, ciertamente, es una propia intencionalidad (de celos, ambición, etc.), y todas las intenciones de funciones parciales son dibujadas después de ella. Nos es fácil descubrir en cada función de lo involuntario (deseo, hábito, emoción) la última zona de resistencia a través de la cuales las pasiones pasan y se multiplican, no obstante las pasiones son la voluntad en sí misma en un modo que se ha alienado.*⁷⁵

La aseveración anterior no modifica sustancialmente lo que hemos sostenido a lo largo del texto. El que lo involuntario pueda constituirse afirmativamente por un sujeto que quiere, no implica que sus estructuras, por medio de la pasión, pueden llegar a degradarse hasta el caso de que anulen sus disposiciones originarias. Al contrario, visto desde los sucesos empíricos, son el punto flaco del yo, a través del cual el mal se manifiesta en sus diversas formas. Convencerse que lo involuntario se naturalice como una instancia neutra sería una ingenuidad (tanto como identificarla con la maldad), pues al ser constituida, lo que sucede es que su margen de sentido se incrementa, pero no se determina en un solo sentido.

En cambio Ricoeur no duda en hablar de la pasión como la voluntad en sí misma, la voluntad como cotidianamente hace su aparición (en todo el rango de las relaciones humanas, la historia, la política, la economía, la cultura, etc.) ¿De no ser la pasión un modo enfermo de la voluntad que pasaría en el planteamiento teórico ricoeuriano? Veámoslo

⁷⁴ Ricoeur Paul, “Existencial Phenomenology”, *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1967, p.202.

⁷⁵ Ricoeur Paul, “Tasks and Methods of a Phenomenology of the Will”, *ibid*, p.229.

desde la otra cara de la moneda. Cuando la voluntad se realiza desde su nivel eidético, por medio de la decisión y del proyecto, encontramos que ese trayecto que va del querer al de realizar lo deseado, además de los objetos que el individuo dona al mundo en su actuar, al final logra una suerte de autodeterminación mediada. El individuo realiza su subjetividad no como una esencia, como una cualidad inmanente, sino que la actualiza en su hacerse. Pero para que esto sea posible, el sujeto tiene que emitir una serie de juicios categóricos con respecto a su acción. Debe poder decir “Yo decido esto”, pero también tiene que responsabilizarse por la ejecución del proyecto, así como por sus consecuencias; es decir, el sujeto, aun en los márgenes de una instancia prerreflexiva, se constituye como un agente de imputación.

Si uno de los corolarios del querer estriba en que la imputación de las acciones recae en un “yo”, esto debe de trasladarse a los ámbitos empíricos de la voluntad maligna. Las acciones que dañan y provocan sufrimiento a otros, también tienen en un sujeto esa instancia de imputación y de responsabilidad. Por supuesto, en cuanto a una decisión mala no tiene la claridad de cualquier otra manifestación de la voluntad, por ello es que disciplinas como el Derecho se encargan de esclarecer la oscuridad y disimulo con el que el mal contamina la disposición judicial del hombre.

2.6 Conclusión

A través de nuestro acercamiento a *Lo involuntario y lo involuntario*, hemos podido aproximarnos a su primera concepción del mal, como pasión, que en sus obras posteriores va a complejizar. Esto nos va a servir de guía y de contraste cuando nos enfrentemos al volumen de *Finitud y culpabilidad*. No obstante, en el primer trabajo de *La filosofía de la voluntad*, creo que podemos decir que hallamos un planteamiento consistente en cuanto al tema del mal. Sobre todo en su pugna con los científicismos, pero también, indirectamente,

con ciertos existencialismos que al partir de una de la concepción de la humanidad como finitud se direccionan a ontologizar la culpa.⁷⁶

Sin embargo, hemos dejado en el tintero un tema no menos importante, pero que podremos vincular cuando tratemos la ontología fundamental, que Paul Ricoeur desarrolla en *El hombre falible*. Nos estamos refiriendo a lo que el filósofo español M. Maceiras llama la “vehemencia ontológica” de Paul Ricoeur.⁷⁷ Y la cual está directamente emparentada con un movimiento más allá de la dialéctica entre lo voluntario y lo voluntario, la cual tiene por resultado una superación de la dimensión abstracta de la primera etapa. La *hybris* que se desprende en la investigación ricoeuriana, va a ampliarse en el desdoblamiento de una reflexión de la voluntad hacia una ontología antropológica, es decir que se extiende hacia la totalidad del ser humano, lo cual nos mantendrá en los senderos de Edmund Husserl y los de Gabriel Marcel, con la novedad de la incursión de Emmanuel Kant y Jean Nabert. Pero eso ha de considerarse en nuestro capítulo siguiente.

⁷⁶ *Ibíd.*, Pintor-Ramos, p.94.

⁷⁷ Maceiras Manuel, “Paul Ricoeur: una ontología militante” en *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1991. Hay que matizar dicha “vehemencia” no se entiende como una pretensión del filósofo francés por una indagación propiamente ontológica. En sentido estricto, el corpus de la obra de Paul Ricoeur no cuenta con algo así como un tratado ontológico. El sentido que M. Maceiras le da a su conocida expresión es que la reflexión ricoeuriana lo empuja hacia temas relacionados con el ser del hombre, de una ontología humana, si se quiere, o siendo más precisos, de una antropología filosófica

Capítulo 3

El mal y lo humano

3.1 Introducción

En la consideración del capítulo anterior, en torno al primer volumen de *La filosofía de la voluntad*, habíamos intentado hacer una lectura de la voluntad orientada desde nuestra preocupación sobre el tema del mal. Esto a pesar de que el mismo Paul Ricoeur, en la famosa “Introducción” de *Lo voluntario y lo involuntario* (1950)⁷⁸ había considerado que por razones metodológicas las manifestaciones no eidéticas de la voluntad iban a ser, deliberadamente, abstraídas temporalmente de la etapa inicial de su investigación. Aun cuando la *epoché* fenomenológica imponía un límite a nuestra aproximación al mal, no impedía que implícitamente pudiéramos sacar algunas consecuencias del tratamiento que hacía Ricoeur de la voluntad en su “condición esencial”.

Teníamos por hipótesis central que, si bien no era su objeto específico, la manera en que Ricoeur constituyera —aun en el marco provisorio e indirecto de una “descripción de las estructuras fundamentales de la voluntad”— el binomio entre las nociones de voluntad y mal era una tarea decisiva a dilucidar. La articulación de la eidética de la voluntad, lógicamente, iba a condicionar las etapas sucesivas de su indagación. En gran medida en el primer volumen entrañaba el riesgo del éxito o el fracaso de las subsiguientes etapas de la investigación. La eidética iba a determinar los límites de la *empírica*, cuyos fenómenos

⁷⁸ Las anotaciones introductorias que realizó Paul Ricoeur a *Lo voluntario y lo involuntario*, son fundamentales. En principio, porque van a introducir no un libro en específico, sino al proyecto entero de la *Filosofía de la voluntad*. Es evidente que Ricoeur tenía en mente que el fenómeno de la voluntad es heterogéneo en su totalidad. Por ello da a su “Introducción” el subtítulo de “Cuestiones de método”. El cual consiste en una especie de hoja de ruta que, *grosso modo*, justifica las distintas metodologías acordes a las diversas modalidades de la voluntad.

propios eran los indicios concretos de la voluntad, el mal; así como, también, la *poética*, la cual se encargaría de abordar la mítica de la voluntad redimida.

Acerca de *Lo voluntario y lo involuntario*, señalábamos que eran tres las principales fuentes de inspiración, las fenomenologías de Edmund Husserl y Maurice Merleau-Ponty, así como la filosofía de la existencia de Gabriel Marcel. A partir de estos tres pilares, Ricoeur va a sentar las bases que nos permitan abordar el mal desde la disciplina filosófica y, por lo tanto, superar la concepción (psicologista y naturalista) que estrechaba su estudio al campo de las ciencias del comportamiento como un hecho perteneciente a la psicopatología; es decir, como un asunto cuya principal determinación se constituía por la estructura de lo involuntario.

Pero a la vez pretendía ser una crítica a la soberbia de una razón o una voluntad cuya autoconcepción era la de un hecho incondicionado. Aquí Ricoeur se distanciaba de las versiones tempranas husserlianas donde el fenómeno de la libertad tendería a agotarse como objeto de una filosofía cuyo sentido era el de constituirse como una “ciencia estricta”. Con certeza podemos decir que el trabajo del cincuenta no se comprende tan solo como un “rescate de los fenómenos”, sino que también de la centralidad del ámbito práctico (la voluntad y la libertad). Pero erraríamos si no indicamos que la filosofía ricoeuriana se encontraba en un intenso diálogo con las ciencias de su tiempo. Éstas van a permitirle comprender lo voluntario no en abstracto, sino en su marco de constelaciones concretas, como la corporalidad. La sentencia crucial es la de una libertad paradójica, que ya podía atisbarse en la fórmula luterana de “siervo-arbitrio” y a la que Ricoeur muchas veces hace referencia.

El propio Ricoeur señala que la dialéctica entre lo voluntario y lo involuntario, fue llevando su investigación hacia planos cada vez más alejados de una investigación fenomenológica. A tal grado que lo condujo a una antropología filosófica, la cual desborda los límites de su estudio sobre la voluntad al del ser humano en su totalidad. Con este abordaje Ricoeur da comienzo a su segundo volumen de la *Filosofía de la voluntad*, y que titula, como más atrás señalamos, *Finitud y culpabilidad*. No obstante quisiéramos plantear algunos problemas sobre su significación de esta segunda etapa de la investigación ricoeuriana.

3.2 Continuidad y ruptura en *La filosofía de la voluntad*

Hay que introducir un señalamiento que al parecer se ha tratado escasamente en los estudios sobre esta etapa en la filosofía ricoeuriana. Éste consiste en el considerable hiato temporal de una década (1950-1960) que distancia el primer del segundo volumen de *La filosofía de la voluntad*. Dentro de las interpretaciones sobre ese hecho hay quienes tienden a minimizar las discontinuidades en esa brecha temporal. Es así para T. M. Driollet para quien la obra de *Lo voluntario y lo involuntario* no sólo se continúa en el siguiente volumen del estudio de la voluntad, sino que puede extenderse al conjunto de la obra ricouriana.⁷⁹ R. Gibu y Á. Xolocotzi de una forma menos radical y de mayores matices buscan de forma implícita los indicios que ligan la obra de 1950 con la etapa que ellos consideran como hermenéutica (la *empírica* y la *poética*).⁸⁰

La dificultad que encontramos en las perspectivas continuistas de la obra ricoeuriana es que terminan por sustancializar tanto al autor como su obra. Pero también porque amenaza con hacer invisible las modificaciones y correcciones naturales de toda filosofía que se considere viva, es decir no dogmática. En este caso vamos a señalar dos indicios de discontinuidad bastante importantes. Comenzaremos por tratar la cuestión de que Ricoeur haya desistido de escribir lo que iba a ser el tercer y último volumen de la *Filosofía de la voluntad* y que, en su estudio introductorio del cincuenta, Ricoeur lo adelantaba como *La poética de la voluntad* (con la cual iba a concluir ese largo rodeo en el estudio de lo voluntario como totalidad).⁸¹

⁷⁹ Droillet Teresa, *La libertad interior. La proyección de **Le volontaire et l'involuntaire** en la obra de Paul Ricoeur*, Editorial Biblios, Buenos Aires, 2008. En esta obra fundamentalmente se defiende que la estructura que Ricoeur construye en *Lo voluntario y lo involuntario* va a ser homologa en las etapas siguientes.

⁸⁰ Gibu Ricardo, Ángel Xolocotzi, “Consideraciones hermenéuticas en torno a *Lo voluntario y lo involuntario* de Paul Ricoeur”, en V.A., *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*, Ediciones Eón, México, 2011.

⁸¹ Aquí hay que especificar que todavía en el “Prefacio” a *Finitud y culpabilidad* se hacía referencia a esta tercera parte, aun cuando sin la convicción de *Lo voluntario y lo involuntario*. Muestra de ello es que no aporta ninguna novedad a lo que ya había precisado desde el primer volumen.

Los rastros de la *poética* en la trayectoria intelectual ricoeuriana han sido buscados, aunque desde mi punto de vista a partir de una interpretación forzada, en trabajos de periodos más tardíos como *La metáfora viva* (1975) o la serie de tres volúmenes de *Tiempo y narración* (1983, 1984 y 1985). Sin embargo, poco se ha tomado en cuenta que el plan de dicha obra (según dejaba entrever Ricoeur en los años de 1950 y 1960) consistía en una ampliación del método fenomenológico-hermenéutico aplicado al conjunto de símbolos y narraciones míticas. Cuyo fin sería desentrañar los contenidos de la voluntad bajo la forma de la inocencia y de redención, lo que sería el envés hermenéutico de *La simbólica del mal*.

Si el volumen segundo tenía como ámbito los símbolos de culpabilidad y pecado, la tercera entrega descifraría el campo que denominaba una mítica de la inocencia. En otras palabras, el tema sería el de una inocencia recobrada por la voluntad. Ricoeur señala en su *Autobiografía* que: "...la tercera parte trataría la relación de querer humano con la Trascendencia —término evidentemente jasperiano que designaba púdicamente al dios de los filósofos".⁸² Esta referencia más que anecdótica, refleja que la poética estaba impulsada por la vigencia que tenía Karl Jaspers en el pensamiento de Ricoeur. Pero además de que esto implicaba un desplazamiento de los lindes de lo voluntario, aprehendido estrictamente desde los dispositivos propios de la filosofía, hacia el dominio discursivo de la religiosidad. Pues efectivamente la poética estaba directamente inspirada en el concepto de Trascendencia de Jaspers.

Una de las fallas de las interpretaciones continuistas es que no consideran con suficiente importancia el progresivo alejamiento de nuestro autor hacia la que habría sido una de sus principales orientaciones en su etapa temprana, la filosofía de Karl Jaspers. En principio, sus dos primeras obras habían sido comentarios a la obra del filósofo alemán, quien por otra parte escribió el prefacio de una de ellos *Karl Jaspers y la filosofía de la existencia*, y que había sido escrita en colaboración de Mikel Dufrenne, cuya amistad databa de los campos de concentración. Además, sabemos de una serie de dos encuentros, posteriores a la guerra; el primero de ellos se había facilitado debido a la cercanía geográfica, pues Paul Ricoeur residía en Estrasburgo, mientras Jaspers vivía en la ciudad de Heidelberg. El segundo tuvo lugar en Basilea, con motivo de la entrega del libro en conjunto, al menos de este encuentro

⁸² Ricoeur, *Autobiografía*, p.27.

sabemos que no fue del todo cordial, pues Jaspers no se encontraba conforme con la interpretación, demasiado sistemática, de Ricoeur y Dufrenne.⁸³

Además, este significativo giro intelectual, coincide con una apertura crítica al pensamiento de Martin Heidegger. No es casualidad que en el año de 1955 en Cerisy asistiera a algunos cursos dictados por Heidegger acerca de la filosofía de Kant y de poesía. Sobre dicho periodo Ricoeur, en unas afirmaciones que nos resultan reveladoras, señala: “Poco a poco me vi arrastrado por la marea heideggeriana, sin duda a causa también de cierto cansancio con respecto al carácter un tanto enfático, repetitivo y vago de los libros más importantes de Jaspers tras la guerra. El genio de Heidegger me impresionó por entonces más que el gran talento de Jaspers”.⁸⁴

Si partimos de que la poética de la voluntad iba a ser una especie de correlato de la etapa Trascendental de la filosofía de Karl Jaspers, debemos cuestionar seriamente en que dicha fase de *La filosofía de la voluntad* no tuvo continuidad debido a los cambios de orientación del pensamiento ricoeuriano. Claro, hay que matizar que, si bien Heidegger se volvió un referente continuo de la filosofía ricoeuriana (pues el pensamiento heideggeriano fue un hito para la filosofía en general) su recepción siempre tuvo lugar en un ámbito de tensiones y polémicas, es decir en el marco de una apropiación siempre selectiva. Esto es una

⁸³ Las desavenencias teóricas también parecían nutrirse de las personales, como se nota en el relato de su visita a Jaspers en Basilea: “Él se ofreció a escribir un prefacio muy amable, aunque no le había gustado el libro; le parecía que nuestra propuesta era demasiado sistemática. Jeanne Hersch, quien al igual que Hannah Arendt, había sido fiel al maestro compartía sus reservas, me parece. Sobre todo ella pensó más tarde que yo estaba traicionando a Jaspers en beneficio de Heidegger, que había sucumbido al igual que los franceses, según decía, a la peligrosa fascinación de Heidegger; cosa que venía a ser a medias cierto y a medias falso” Ricoeur, *Crítica y convicción*, p.36.

⁸⁴ En casi todas sus referencias a su itinerario intelectual, Ricoeur, destaca la influencia positiva jasperiana en su pensamiento. Lo mismo sucede en la mayoría de los estudios críticos de la obra del filósofo de Valence. Pero el distanciamiento con Jaspers ya está anunciado, aunque en tonos más cordiales en el año de 1995 en *Autobiografía intelectual*. En la cual para efectos teóricos señala lo mismo que en la entrevista, es decir que a partir de la década del cincuenta la filosofía jasperiana comienza a decaer, contrariamente a lo que sucedería en la filosofía de Heidegger. En su autobiografía dice: “Pero Karl Jaspers no fue el único en ocupar mi retiro forzado de cinco años; retomé con gran cuidado la lectura de Heidegger sin que ésta lograra atenuar, al menos en esa época, el ascendiente que Karl Jaspers ejercía en nosotros. Esto ya no ocurrirá en los años cincuenta, para mi pesar de hoy” (Véase p.23). Sin embargo en una entrevista polémica, concedida a François Azouvi y Marc Launay, confiesa acremente: “No hay nada llamativo en la obra de éste [Karl Jaspers], se trata de una filosofía bien construida, moderada.” *Crítica y convicción*, p.37.

consecuencia hasta cierto punto natural, pues Heidegger reivindica un pensamiento de la finitud, al contrario de Ricoeur que habla de una filosofía del ser mixto.⁸⁵

3.3 El lugar de *El hombre falible*

Sin renunciar a los frutos del ejercicio *eidético* en su filosofía sobre la voluntad, creemos que para la década del sesenta Ricoeur ha trastocado su campo de interlocución. Ahora trataremos una segunda discontinuidad. Es difícil no verse tentado a señalar que el primer libro del volumen *Finitud y culpabilidad, El hombre falible* con su pretensión de erigir una antropología fundamental, se entienda como un correlato de la “ontología fundamental” heideggeriana, aun cuando esto signifique borrar la insistencia del filósofo alemán por hacer un deslinde del *Dasein* hacia corrientes existencialistas o humanistas. Sin embargo, en esta obra se hace explícito el diálogo que establece Ricoeur con la filosofía heideggeriana, así como los tópicos del ser-ahí, la reflexión acerca de la cosa, etc. Aunque nunca vamos a encontrar traslaciones mecánicas en las apropiaciones del filósofo francés, parece haber un cambio en su léxico filosófico así como en sus preocupaciones.

Pero más importante es aun que *El hombre falible* no se encontrará claramente proyectado en *La filosofía de la voluntad*. Aun cuando se podrían encontrar indicios de una genuina preocupación sobre la condición humana y el tema de la voluntad maligna. En la “Introducción” de 1950, el trazado metodológico no se detiene específicamente en una antropología filosófica. Lo que puede sobreentenderse es que sí se plantea a la larga una meditación sobre el ser del hombre en las subsiguientes fases de su investigación filosófica, pero no con la autonomía que a la larga fue requiriendo esta empresa. La distinción entre *eidética* y *empírica* es, por tanto, más evidente. Todo parece reducirse a dos grandes bloques, por un lado a la fase de descripción de las estructuras esenciales de la voluntad, y por otro, seguiría una interpretación de las manifestaciones de la voluntad cifradas en signos de la cultura, ya sea por su degradación (*empírica*) o por su trascendencia (*poética*).

⁸⁵ Las apropiaciones y desavenencias con Heidegger quedan registradas en la reflexión acerca del papel de la imaginación pura (Ver capítulo más adelante el capítulo 5).

Pareciera que entonces su propuesta metodológica se presenta entre la fenomenología y una hermenéutica todavía en ciernes.

La categorización de la obra de *El hombre falible* se ha presentado como un “ontología del hombre” o, de forma más exacta, como una “antropología filosófica”. Para Ricoeur esta empresa se fue deslizándose después de la publicación de su primer volumen, como un puente que permite conectar los polos distanciados. De un lado una investigación abstracta, metodológicamente hablando, en *Lo voluntario y lo involuntario*, y por otro, el ámbito concreto de la voluntad en *La simbólica del mal*. Esa instancia mediadora o, si se quiere, ese *entre* lo va a encontrar en el ser humano. Más concretamente, una reflexión que se cuestione acerca de las estructuras fundamentales del hombre que hacen posible que el mal acontezca en el mundo. En ese sentido, una de las explicaciones que pretende darnos este estudio es la razón de que una voluntad constituida de manera neutral (aun cuando ésta resulte afirmativa en la constitución sujeto) se degradada en mal ¿Cuál sería el lugar en el ser humano que haga posible este trastocamiento?

3.4 Finitud y culpa como dominios distintos

En la obra *El hombre falible*, Paul Ricoeur elabora la categoría de *falibilidad* o *labilidad* como el hilo conductor de su investigación. Con la pretensión de adecuar su reflexión a las directrices de una antropología filosófica. Aun cuando la cuestión antropológica o del ser del hombre se encontraba en el comienzo de la investigación, en *Lo voluntario y lo involuntario*, esta era de forma parcial. Si por un lado no podemos ignorar que el ser humano se encuentra en los primeros planos de esta fase de su indagación (en tanto ser libre); tampoco podemos omitir que el éxito de ésta consistía en hacer una abstracción en su investigación de la mayor parte de los rasgos que integran lo humano. El tema de la falla, esa posibilidad inscrita en la humanidad misma de hacer el mal, era un tema que excedía esa primera etapa. El tema de la voluntad tenía que ser trascendido, lo que había sido puesto entre paréntesis tenía que replantearse a la luz de los resultados de la *eidética*.

El hombre falible es una obra de transición que en muchos aspectos es deudora y complementaria de *Lo voluntario y lo involuntario* pero que también prepara la intelección de *La simbólica del mal*. Si en su primer trabajo Ricoeur había tratado de combatir una visión ingenua de la libertad humana, ahora tiene por objetivo desmontar una filosofía que simplificaba la comprensión del mal al de la finitud ontológica del hombre. Es por ello que para Ricoeur el concepto clave en su antropología filosófica es el de falibilidad o labilidad. A partir de él pretende dar cuenta de los sentidos de la estructuración humana que le permite fallar —y, por tanto, hacer el mal—. Pero además bajo la guía de la falibilidad lo humano se torna mixto y más complejo y conflictivo de lo que permite las nociones unilaterales de finitud ontológica.

Aun antes de que *El hombre falible* fuera publicado por la Editorial Aubier, Paul Ricoeur ya hacía intentos por describir la condición humana metafóricamente como un *umbral*.⁸⁶ La fortuna de esta imagen fronteriza reside en que nos transmite la situación del ser humano como el acceso único, y a la vez de contención, del mal en el mundo; pero también en que lo humano es entendido como un “entre” en el que se ubica como una totalidad de mediaciones entre los polos de lo finito e infinito. Sin embargo esa tarea de mediar es imperfecta o más precisamente limitada, por lo cual el hombre se experimenta como un ser de forma paradójica, pues su condición es la incoincidencia consigo mismo, a esta situación Ricoeur, retomando las intuiciones cartesianas, la conceptualiza como la desproporción humana.

Aunque pudieran parecer idénticas, el ser falible y la finitud se utilizan de un modo distinto en la antropología filosófica ricoeuriana. La falibilidad es uno de las modalidades comprendidas en el concepto más genérico de finitud. Lo que va a precisar la falibilidad como especie de lo finito es que es una modalidad que opera solamente en la dimensión humana. Aun cuando algunas veces Ricoeur llegue a ocuparlos como idénticos, si lo tomamos en su sentido más genuino y consecuente con sus reflexiones, esta ontología de la falibilidad opera de forma mixta, tanto con aspectos de finitud como de infinitud. Estos

⁸⁶ Un ejemplo de ello es el texto de Ricoeur, publicado en el año 1952 como “Task and Methods of a Phenomenology of the Will”, en el cual uno de los apartados del ensayo se titula “On the Threshold of Ontology” (“En el umbral de la ontología”).

primeros señalamientos son importantes para poder contextualizar la polémica en la que sitúa este importante texto.

Cuando leemos el título del volumen segundo como *Finitud y culpabilidad*, erraríamos si comprendemos que este par de términos sean inmediatamente afines.⁸⁷ *El hombre falible* continua con la preocupación abierta por los debates del existencialismo acerca de su tematización del mal y la culpabilidad. Especialmente con la presuposición de que la condición finita del hombre es la que da razón del mal en el mundo. No podemos dejar de lado que el clima de posguerra sirvió para acentuar las posiciones que propugnaban por un no-sentido de la existencia. Nociones tales como el absurdo, la náusea, la angustia, eran corrientes en el debate literario y filosófico, cuyos representantes más destacados se eran Jean Paul Sartre y Albert Camus. Esta forma de búsqueda de autenticidad de lo humano desde su postulación de una carencia ontológica, para Ricoeur, no era vista como una novedad, sino en cierta forma en concordancia con ciertos tópicos del pensamiento que denomina “patetismo de la miseria”.

Hay que agregar que la fuerza discursiva de estas concepciones de un ser postrado reside, para Ricoeur, tanto en la primacía de la consideración finita del ser del hombre, como también por su consideración condensada y poco problematizada del concepto de finitud. Sin duda que la primera consecuencia filosófica de la incapacidad de análisis hacia la dimensión finita es la de hacer del mal una sustancia. Una ontología fundamental de este tipo se encabalga con una concepción de la culpabilidad originalmente determinada; es decir, debido a su ser finito, el hombre está condenado a fallar. Además de la circularidad de este argumento, otro de los peligros que se desprende de esta indistinción es el empobrecimiento de dos experiencias que pueden dar luz a una comprensión más compleja y matizada de lo humano, como el propio Ricoeur una década más tarde, 1971, reflexiona acerca de la finalidad del volumen de *Finitud y culpabilidad*:

⁸⁷ Como, en cambio, sucede con *Lo voluntario y lo involuntario*, donde Ricoeur pretende aproximarlos dialécticamente. Más aún, en la versión de habla inglesa vio la luz como *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, en ambos casos (título y subtítulo) la conjunción “and” se entiende como la unión de dos términos, esto en el sentido del primer volumen, como ya lo hemos señalado anteriormente.

*Tenía la impresión, o incluso la convicción, que ese par de términos [“finitud” y “culpa”] tendían a identificarse en el existencialismo clásico al precio de ambas experiencias, la culpa se volvía en un caso particular de finitud y por tanto alejada más allá de la región de la cura o del perdón, mientras que la finitud, por otra parte, era afectada por un tipo de sentido difuso de melancolía y desesperación a través de la culpa.*⁸⁸

Como señala W. Lows, sería ingenuo considerar producto del azar que el segundo volumen de *Finitud y culpabilidad* se haya estructurado en dos libros por separado. Por el contrario, es un gesto significativo en tanto que indica que la primacía en su planteamiento de evidenciar las diferencias entre dos fenómenos que de una forma prejuiciada se creen indistintos. Así, mientras que *El hombre falible* tenía por cometido hacerse cargo de una forma problemática del concepto de finitud, *La simbólica del mal* tendría el fin de abordar el ámbito de la culpabilidad.⁸⁹ Este ánimo por distinguir analíticamente, de un parte, encuentra su legitimación (temática, disciplinar y metodológica) a partir del objeto al cual se esté refiriendo (ya sea la voluntad, el hombre o el mal), la cual es la línea más interesante para estudiar; mas por otra parte, no podemos desechar los acalorados debates intelectuales y filosóficos en una época tan convulsa y agitada en Europa occidental como la de posguerra.

En ese sentido no podemos dejar pasar de largo que Ricoeur después de girar en torno a grupos afines a una dialéctica entre marxismo y cristianismo, terminó por afianzarse alrededor de Gabriel Marcel, así como también de la gente de la revista *Esprit* (en la cual se distinguió como un activo colaborador) guiada por el filósofo de la corriente personalista, Emmanuel Mounier. En cierta manera podemos decir que después de la guerra, políticamente, Ricoeur se ubicaba en el campo de los socialcristianos. Sin embargo, en cuanto a su filosofía, fue gradualmente despojándola de contenidos religiosos.

Este campo de afinidades lo hicieron proclive a una considerable suspicacia hacia el llamado existencialismo ateo del genio filosófico y literario de Jean Paul Sartre. Pero más allá de las posible aversiones personales, el impulso creador de una obra como *El hombre*

⁸⁸ Ricoeur Paul, "From Existentialism to the Philosophy of Language", *Philosophy Today*, 17.2-4 (Summer 1973), p.89. (Traducción mía).

⁸⁹ Lows Walter, "Introduction", en Paul Ricoeur, *Fallible Man* (revised edition), Fordham University Press, New York, 1986. P. XXIV.

falible, parece estar sustentada particularmente en el desacuerdo con la famosa obra de Sartre aparecida en 1943, *El ser y la nada*. Por supuesto que por sí misma esta obra no lo llevaba a presentarle una réplica en su antropología filosófica, más bien Ricoeur encontraba este libro como la expresión de un fenómeno generalizado; el cual, según nuestro autor, consistía en la “tendencia contemporánea que convierte la finitud en la característica global de la realidad humana”.⁹⁰

Es destacable en este contexto que de manera independiente, Maurice Merleau-Ponty, pocos años después de que ve la luz *El ser y la nada*, publica su *Fenomenología de la percepción* (1945), investigación reveladora para la concepción de la fenomenología de Ricoeur y que en buena medida lo va a distanciar hacia la apropiación fenomenológica de Sartre. No son pocas las referencias que hizo Ricoeur a esta primera etapa de su obra, en su *Autobiografía* señala la repercusión de su encuentro con la obra Merleau-Ponty que,

*Este gran libro [La fenomenología de la percepción] había sido el descubrimiento decisivo de los años de posguerra; por contraste, El Ser y la nada de Sartre sólo suscitó en mí una admiración lejana, pero ninguna convicción: ¿acaso un discípulo de Gabriel Marcel podía asignarle la dimensión de ser a la cosa inerte y no reservar sino la nada al sujeto vibrante de afirmaciones en todos los órdenes?*⁹¹

Era evidente que la obra de Merleau-Ponty y la de Sartre eran representativas de las grandes tendencias a través de las que estaba tomando forma lo que se conocerá como la fenomenología existencial en Francia, aun cuando entre ambos los contrastes fueran notables. Ricoeur, como señala en su comentario, no podía reducir sartreanamente al ser solamente como un mero dato del mundo *en sí*, como *res extensa*. La formulación de Merleau-Ponty de un *sujeto encarnado* hacia posible la posición dialéctica de la encarnación que trascienda un orden de hechos cerrados, propios de un yo anonadado, al de fenómenos abiertos a la donación de múltiples sentidos, a través de su reciprocidad con la conciencia.

⁹⁰ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p23

⁹¹ Ricoeur, *Autobiografía*, p.25

Habría que considerar que el tema religioso, como el ateísmo de Sartre, no pareciera ser una razón relevante para el distanciamiento de sus propuestas, como sí las consideraciones filosóficas. Ricoeur siempre insistió en que su filosofía se cimentaba secularmente, por otra parte Merleau-Ponty, el cual señala como una de sus influencias, es un fenomenólogo ateo. Tampoco parecen relevantes las preferencias políticas, Ricoeur durante esta etapa sostuvo una proximidad al pensamiento marxista, aunque desde una vertiente socialcristiana. Hay que recordar que juntos, Sartre y Merleau-Ponty, fundaron la famosa revista *Tiempos modernos*, la cual tenía una orientación claramente marxista⁹².

Por encima de esas consideraciones extrínsecas, a Ricoeur lo que le interesará es evitar una filosofía del hombre situada en términos monistas o dualistas; es por ello la fascinación hacia el planteamiento dialéctico de Merleau-Ponty, así como el rechazo a la ontología dualista de *El ser y la nada*. En un tono todavía más enfático Ricoeur señala en una entrevista, la manera en que Sartre era percibido en su círculo más próximo, además de su propia distancia,

*Sartre era permanentemente objeto de escándalo, no solamente a causa de su ateísmo, sino también porque era partidario de la idea de que el hombre es una nada rodeada de cosas. (...) Quizá mi escaso interés en Sartre se debía en alguna medida a Gabriel Marcel, aunque yo lo atribuyo más bien a mis preferencias por Merleau-Ponty.*⁹³

Resulta evidente que no hay que esperar al segundo volumen de *La filosofía de la voluntad* para darnos cuentas del abismo que separa los estilos ricoeurianos y sartreanos. Ya desde *Lo voluntario y lo involuntario*, Ricoeur, no va a concebir la acción libre como una irrupción de una conciencia en la quietud de un ser en sí (una nada aconteciendo en la inmovilidad del ser), sino como un juego de reciprocidad y aceptación entre las estructuras significativas de lo voluntario e involuntario. A diferencia de la reapropiación cartesiana de la distinción radical entre *res extensa* y *res pensante*, de *El ser y la nada*, en el planteamiento ricoeuriano la libertad es la relación, no simétrica ni absoluta, que un ser

⁹² Ya hemos señalado la cercanía que el marxismo tuvo en la obra de Ricoeur aun después de la guerra, como son las conferencias reunidas en *Ideología y utopía*. Para ver más, el estudio de Johan Michel, *Ricoeur y sus contemporáneos. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.

⁹³ Ricoeur, *Crítica y convicción*, p.40.

humano capaz logra establecer entre estas dos regiones. No obstante, el lugar preciso en el que polémicamente pueden encontrarse sendas propuestas es en *El hombre falible*, debido a su apuesta totalizadora en una ontología del hombre.

Ya hemos señalado que la llamada “filosofía de la finitud” no sólo se instala objetivamente, como dimensión sustancial y totalizante de lo humano, sino que también se erige como la clave de su interpretación filosófica. Ésta es una situación donde los datos se encontrarían cargados, pues dicha circularidad evitaría la distancia hacia una antropología que parta de la constitución limitada de su objeto. La tarea sería, por tanto comprender la finitud desde un nuevo registro, el cual nos pudiera apartar de la nebulosa a la que ella misma nos introduce, un prejuicio que termina por instalarse como una segunda naturaleza. Salir de la nebulosa implica para Ricoeur una filosofía de la mediación, una reflexión sobre las estructuras frágiles que constituyen los distintos niveles en que opera el ser humano a través de sus modos de conocer, actuar y sentir. De no ser así, como señala en una referencia implícita a la obra de Sartre, la indagación “no saldría de lo patético para caer en una ontología fantástica del ser y de la nada”.⁹⁴

3.5 Fenomenología y falibilidad

Al calificar de fantástica la ontología sartreana pareciera apuntarse, en principio, al tono literario o libresco de esta fenomenología. Pero al mismo tiempo, Ricoeur pretende hacer notar la insuficiencia filosófica que le impide dar una alternativa a la comprensión patética del hombre. En este punto vamos a indicar la manera en que Ricoeur piensa que una filosofía del hombre puede no sólo salir del “patetismo de la miseria”, sino el de brindar un resultado distinto en su concepción antropológica.

Vamos a detenernos en la importancia de la noción de falibilidad para el planteamiento del filósofo de Valence. Por medio de él se pretende introducir a este problema, del cual se lamenta el patetismo, al mal en el hombre pero desde la orientación que da una reflexión

⁹⁴ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p.25.

pura; es decir, estrictamente filosófica. La falibilidad es también una de las condiciones del ser del hombre, pero que se presta más a una indagación neutra. Esta constitución le permite abordarse conceptualmente y de manera más afín a la filosofía. El “patetismo de la miseria”, por otra parte, es una totalidad discursiva articulada a través de imágenes, símbolos o figuras míticas. En ese sentido, una primera ventaja de la noción de falibilidad es que permite estructurar filosóficamente el mal en el ser humano.

Hay un problema terminológico que hay que plantear. La palabra en lengua francesa, *faillible*, tiene quizá una connotación que no es tan directa con el uso de *falibilidad*. Si con este último término se significa la posibilidad de engaño o de errar de alguna persona o de falta y fallo⁹⁵, lo cual coincide con una de las propiedades. La elección del término *faillie* tiene como intención destacar, además de las posibilidades inscritas en el ser humano de la falta, una referencia a la neutralidad de ese hecho, en el sentido de que no tiene una connotación moral, que corresponde más con la simplicidad de la palabra *falla* en español (de manera semejante a la palabra inglesa *fault*).

Esta referencia a los cambios que se hacen visibles por los estratos en un cierto terreno es indicio del carácter neutral que debería contener la noción de falibilidad. Una vez más, a diferencia del “patetismo de la miseria” donde el mal no se puede apreciar sin un contenido moral, lo falible no alcanza todavía a dar cuenta de la experiencia misma del mal. En ese sentido, lo que se plantea no es señalar al mal acontecido, sino limitarse al momento que le antecede, es decir el de su posibilidad. De manera que con esto, el análisis va al contenerse en una región que todavía no alcanza la facticidad que nos permite aprehenderla desde los dominios de la moralidad, la legalidad o incluso, de la religiosidad, como pecado. Todo esto conduce a un método apropiado tanto para el mal en su forma de disposición como el que ya está arrojado en el mundo.

Sin embargo, al ubicarse metodológicamente antes del mal sucedido, no debe entenderse como una indagación que se pregunta por el origen del mal en una forma sustantiva, como bien podría hacerlo una filosofía de la finitud en su sentido estricto. En tal forma Ricoeur advierte que, “...es preciso entender bien el sentido de esta decisión con el fin de no recusar prematuramente su legitimidad. No se trata en modo alguno de una decisión sobre el origen

⁹⁵ Diccionario de la lengua española, Real Academia Española.

radical del mal, sino tan solo de la descripción del lugar en donde aparece el mal y desde donde se lo puede ver”⁹⁶.

Ya en esta anotación se vislumbra la pretensión de Ricoeur de darle continuidad a sus investigaciones de corte fenomenológico y que venía desarrollando desde *Lo voluntario y lo involuntario*. El ámbito neutro de lo falible se vuelve una pista que nos dilucida una de las guías para entender la antropología filosófica ricoeuriana en *El hombre falible*. Es decir, aquello que Ricoeur entiende como un hiato metodológico en su filosofía de la voluntad, el cual consiste en el salto de una fenomenología existencial a una fenomenología hermenéutica, todavía no tiene relevancia en el primer libro de *Finitud y culpabilidad*.

Sin mucho esfuerzo se puede estar de acuerdo con los señalamientos de Walter Lows sobre *El hombre falible*, que lo entiende como un “ejercicio fenomenológico”; sin embargo, ¿podemos simplemente comprenderlo como una eidética que desborda su primer marco de aplicación, la voluntad, para extenderse integralmente al ser humano? ¿El dato específico de que ubicarse en una antropología filosófica tiene la capacidad de alterar (y en qué medida) lo que Ricoeur ya venía realizando en la etapa precedente? Estas cuestiones son complejas, en parte debido a que en las anotaciones en su “Prefacio” al segundo volumen de *La filosofía de la voluntad*, Ricoeur es menos revelador en las cuestiones de método a comparación de la ya mencionada “Introducción” a *Lo voluntario y lo involuntario*.

⁹⁶ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p.15. Aunque en esta cita pareciera haber una crítica velada a la doctrina del mal radical de Emmanuel Kant, no lo es así. Ricoeur no piensa que el pensamiento kantiano sea en ese sentido sustancialista, sino que considera positivamente su formalismo moral, el cual da cuenta de una visión ética del mundo. Aunque podemos encontrar una distancia hacia el mal radical kantiano (en el terreno del acto) en *El hombre falible*, ésta va a darse de una forma explícita y no mediante referencias veladas, como suele hacerlo con sus contemporáneos.

Capítulo 4

La categoría de *fabilidad*. El ser humano en la desproporción

4.1 Introducción

En un inicio las reflexiones de Ricoeur en *El hombre falible* van a establecerse en dos vertientes. La primera, la cual es la que más nos interesa destacar, se encarga de justificar la introducción de la falibilidad como una noción filosófica pertinente para lograr una vinculación entre el mal y una antropología filosófica. La segunda parte está dedicada a la consideración de una serie de discursos prefilosóficos a los cuales Ricoeur categoriza con el nombre de <<patetismo de la miseria>>.

El planteamiento principal consiste en señalar un tipo de distinción constructiva entre los campos de la *falibilidad* y la *miseria*. Para Ricoeur, aun cuando la dimensión filosófica sea propia de la falibilidad, esto no impide que los discursos de la miseria sean sus precondiciones narrativas. En la primera parte nos aproximaremos al concepto de falibilidad y sus implicaciones dentro del estudio del mal. En la segunda, más que concentrarnos en el patetismo de la miseria, vamos a tratar las cuestiones metodológicas implícitas en ese apartado.

Este aspecto resulta crucial pues ya no estamos en una eidética de la voluntad, sino que nos confrontamos ante el ser humano como totalidad. En *El hombre falible* la voluntad termina por ser descentrada como objeto de estudio, para centrarse en una filosofía reflexiva, particularmente guiada por el pensamiento de Jean Nabert. Pero también debemos precisar que la fenomenología sigue ocupando un lugar indiscutible en la metodología de esta antropología filosófica, pero no tendrá la magnitud que tiene en *Lo voluntario y lo involuntario*.

Es el mismo Ricoeur quien insiste en describir que el pensamiento filosófico depende de una reflexión pura o de corte trascendental. En cuanto a la filosofía reflexiva tenemos la hipótesis y el objetivo de mostrar, en primer lugar, que van a ser dos formas en que se aplica la filosofía reflexiva al problema del hombre y el mal. Y en segundo lugar, queremos demostrar la manera en que el argumento ricoeuriano que sostiene la pretensión de una investigación de estilo trascendental no puede lograrse sólo por la vía reflexiva, sino que necesita conjuntar la fenomenología trascendental de Husserl además de la filosofía de Emmanuel Kant.

4.2 Concepto de falibilidad

La primera hipótesis de Ricoeur es que a partir de la categoría de falibilidad, se hace filosóficamente posible una reflexión pura acerca de las estructuras que posibilitan el mal en el ámbito propiamente humano. En tanto que esta categoría formaliza el discurso a través de un diseño de corte conceptual. En contraposición al lenguaje de la imagen, el concepto permite la inteligibilidad de los rasgos constitutivos que disponen al hombre a hacer el mal. El concepto de falibilidad, por tanto, tiene como propósito una descripción de aquellas formas en que el ser humano queda expuesto al mal.

Una de las primeras dificultades que va a enfrentar la filosofía del hombre ricoeuriana es una especie de ilusión trascendental de los planteamientos antropológicos. En ella, la totalidad humana sería aprehensible en su inmediatez, es decir sin detenerse en examinar las mediaciones fundamentales que lo constituyen, sino solamente en un rasgo esencial y definitivo. El riesgo de totalizar va de la mano con el de sustancializar tanto lo humano como el mal. En cambio, Ricoeur propone que la falibilidad sólo puede dejar de ser un eufemismo para estatuirse como una categoría orientadora, a condición de tomar la vía larga de la reflexión; es decir en detenerse a examinar la especificidad de cada una de las mediaciones fundamentales en que se compone lo humano.

Sin embargo dichas mediaciones resultan insuficientes si en el marco de su justificación son concebidas epifenoménicamente, por el contrario, deben ser entendidas como dimensiones estructurantes del ser de lo humano. La falibilidad por tanto aspira a ser una cualidad ontológica inscrita en el conjunto de mediaciones ineludibles, las cuales hacen posible la *humana conditio*; ellas son la vida cognitiva, práctica y afectiva.

En suma, podemos indicar que con el concepto de falibilidad se pretende: a) hacer, mediante un discurso conceptual, inteligibles los distintos niveles en que el mal se presenta en el ser humano, y b) que dicha característica se puede establecer en los marcos de una totalidad, si encuentra una adecuación con la forma en que operan los rasgos específicos del hombre.

Sin embargo queda por señalar lo que compone al concepto de falibilidad en cuanto a sus aspectos esenciales. Ricoeur, fiel a la tradición reflexiva francesa va a tomar como punto de arranque una intuición de René Descartes, la cual va a desarrollar críticamente. Dicho atisbo indica que lo falible implica que ontológicamente el hombre sea definido por su desproporción o, dicho en otros términos, por la incoincidencia de su ser. Este primer enunciado es la reapropiación de una intuición que a pesar de las inconsistencias en la formulación cartesiana, destaca una característica fundamental de la falibilidad antropológica, es decir, ella queda situada como una mediación. Pues si el hombre falla se debe a su inestabilidad ontológica de encontrarse en el medio de dos instancias contrapuestas.⁹⁷

La falibilidad conceptualmente se constituye sobre la base el presupuesto de una desproporción ontológica de lo humano. Esta desproporción adquiere significado al comprender lo humano como algo que habita una suerte de umbral, donde queda situado en el medio de características, rasgos, operaciones que, por un lado jalonean hacia un sentido

⁹⁷ En la “Cuarta Meditación”, Descartes da cuenta de la desproporción en el marco de un esquema espacial jerárquico, en el cual el hombre se encuentra en un medio, pues por un lado se halla debajo de un ser infinito que sería Dios, mientras que por otra se coloca encima de otras instancias finitas como la nada. Esta explicación estática a la vez que sustancialista de la naturaleza dual del hombre, no da cuenta de lo que se pretende alcanzar Ricoeur con el concepto de falibilidad. Así como tampoco se corresponde con su pensamiento la teoría del error cartesiana de las facultades, donde la incoincidencia entre finitud del entendimiento y la infinitud de la volición dan lugar a la posibilidad del mal. En cambio, lo que va a ser retomado es la noción intermediaria de lo humano, aunque su apropiación sea instrumentalizada por otras filosofías.

de finitud y, por otro lado, a uno infinito. Sin embargo, con esta analogía no se pretende aseverar una mera sustanciación o cosificación de aspectos de lo humano, pues terminarían por anular la cualidad práctica de la intermediación. De manera que Ricoeur es enfático al señalar,

El hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia; es intermediario en sí mismo, de sí a sí mismo; es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones. Su característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí. (...) En resumen, para el hombre, ser intermediario es mediar.⁹⁸

Lo interesante de la casi completa reformulación que hace Ricoeur del tema cartesiano del hombre finito-infinito es su desplazamiento hacia el lado de la praxis. La impronta existencialista de su propuesta reside en que no hay un nivel estático que conforme interior ni exteriormente lo humano, cada mediación aparece como un modo específico de operar una determinada capacidad. Cada manifestación de la desproporción siempre ha de coincidir con una especificidad de su hacer. Mas para que esto sea posible va a requerirse que la categoría de falibilidad determine (en cuanto al encabalgamiento de la serie falibilidad-desproporción-intermediación), a la vez que oriente, los distintos niveles de una antropología filosófica.

4.3 Falibilidad y filosofía reflexiva

En cuanto a la intelección discursiva de sus objetos, dentro del planteamiento de Ricoeur, una filosofía del hombre se aparta de una posición empirista, donde lo complejo es el resultado de la adición de lo simple. Al contrario, una investigación de este tipo solamente puede operar progresivamente a través del supuesto de un *a priori* compuesto. Este término base es el de un ser humano al mismo tiempo finito e infinito; el punto de partida es el de

⁹⁸ Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2011, p. 23.

un núcleo cuya totalidad es paradójica. Aunque pueda parecer arbitrario, en el momento que la indagación profundice analíticamente en cada mediación, la necesidad de un elemento de composición mixta se hará cada vez más evidente.

Esto también lo va a distanciar de los presupuestos fenomenológicos de la eidética de la voluntad, donde se retomaba el principio de que la simplicidad es la determinación de lo múltiple. El estudio antropológico de Ricoeur se caracteriza por inteligir los diferentes sentidos a partir de un esquema de objetos compuestos. El concepto de falibilidad reside en desmontar analíticamente esas entidades que en primera instancia se manifiestan como indistinguibles. Como a continuación vamos a indicar, serán dos las formas principales en que Ricoeur busca utilizar la filosofía reflexiva a partir de instancias mixtas.

De una forma más general, el método reflexivo en el marco de una antropología filosófica, tiene la finalidad de dilucidar ámbitos discursivos que son ajenos a los dispositivos de la filosofía. En ese sentido la meditación filosófica a la problemática del mal y el hombre, con todo el encabalgamiento conceptual que esto supone, es una aproximación sucedánea a otras estructuras del saber. De ahí que, en concordancia con la tradición reflexiva, la apropiación de sus objetos no sea inmediata a la conciencia, sino mediante un despliegue discursivo. Solamente que la discursividad no tiene lugar en abstracto, su formalización racional y conceptual está en gran medida intencionada por las especificidades de una construcción narrativa en cierta medida ajena, en el cual interviene.

Aunque pudiera parecerlo esta metodología todavía no es la de *La simbólica del mal*, donde los dominios a los que acude la meditación filosófica resultan ser disciplinalmente más precisos, como son las narrativas míticas o las construcciones simbólicas de lo religioso. Si bien en la *empírica* se parte de instancias compuestas, pertenecen más al objeto de una hermenéutica que la de una filosofía reflexiva, aunque ésta sea el prelude de la otra. Podemos señalar que a diferencia del método hermenéutico por medio del cual se busca una significación segunda (con la carga marceliana del término) a los mitos o símbolos del mal, en la vía reflexiva de la filosofía el fin es una intervención más de carácter crítico en los saberes ya establecidos. En el sentido de establecer un dominio conceptual allí donde la tematización en común se encuentra configurada de manera confusa e indeterminada.

Este orden del saber previamente constituido, al que se hace referencia en su trabajo *El hombre falible*, se denomina como “el patetismo de la miseria”. Todo parece indicar que la acuñación del término es obra de Paul Ricoeur, además de que no pareciera aludirse en trabajos precedentes. Por patético entiende un discurso que, aunque pueda adquirir dimensiones prefilosóficas, su cualidad determinante es una actitud de precomprensión del fenómeno humano. En tanto que, con el término de «miseria» se alude a la condición del ser humano bajo esta narrativa, “esa desgracia indivisa que cuentan los mitos de «mezcla».”⁹⁹ Aquel ser que sufre la desgracia de estar compuesto de una sustancia disminuida es el hombre.

La noción de patetismo refiere una cierta estructura cognoscitiva, práctica y afectiva por la cual se aprehende la condición de intermediaria del hombre. A partir del cual se van a construir sus explicaciones, primordialmente, a partir de motivos alegóricos, míticos, simbólicos e, incluso, retóricos. Lo que condiciona la articulación de dicho estilo consiste en no tener por base la reflexión conceptual de los problemas que está tematizando. Aunque bien es cierto que sí se recurre a determinados conceptos, estos ocupan una posición marginal y no tienen la relevancia suficiente como para incidir en su diseño discursivo.

En cuanto totalidad de sentido el patetismo tiende hacia la construcciones sintéticas, por ello el ser humano no puede entenderse de otro modo que un ente «miserable» y por tanto entreverado entre su ser finito y degradado.¹⁰⁰ Pues a través de dicha sintaxis de la miseria el sujeto no logra reflejarse a sí en coincidencia consigo mismo, sino en una desproporción sustancial y paradójica, “yo soy lo que no soy”.¹⁰¹

Si nos trasladamos al otro estilo, la reflexión guiada por el concepto de falibilidad, también se concibe al ser humano como intermediario, desproporcionado y paradójico, ya que todos estos tópicos son retomados de la precomprensión de la miseria. Pero, el lenguaje dominante a partir del cual va a tratarlos es el conceptual, lo cual no es un dato superficial, pues sus consecuencias lo conducen a partir de presupuestos guiados racionalmente.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 26-34.

¹⁰⁰ El concepto de finitud no debe confundirse con el de falibilidad, en cuanto que éste remite al de fragilidad. Como veremos en páginas posteriores lo falible comprende lo finito humano.

¹⁰¹ “Negatividad y afirmación originaria”, cfr. p.300.

Pero al recurrir al término «pathos», se añade otro elemento al de precomprensión. Este nuevo problema es el “la mediatización de los afectos” el cual trueca en una suerte de obstáculo epistemológico para una correcta comprensión de lo humano. Esto, que en gran medida surge a partir de su inconformidad con las filosofías de la finitud, implica que aspectos que pueden ser considerados formalmente —y en el caso de *El hombre falible*, pueden ser reflexionados como condiciones todavía neutrales— son velados por la interposición de un sentimiento de negación que lo absolutiza, como bien lo ilustra la noción de angustia y alienación. De tal manera que Ricoeur señala en uno de los textos que podríamos llamar preparatorios de *El hombre falible*, “Negatividad y afirmación originaria”, que:

Una firme discriminación entre lo objetivo y lo existencial vuelve caduca esta contaminación o por lo menos muestra su inevitable génesis: la negación de finitud nace efectivamente de la conjunción entre una relación y un afecto, es decir, entre la categoría de lo distinto, de lo otro, y ciertos afectos por los que la finitud se sufre a la manera de una herida y no ya se percibe solamente como limitación del punto de vista o, para recoger una frase de la primera parte, como cerrazón inherente a nuestra apertura al mundo.¹⁰²

La crítica a las filosofías de la finitud coincide, en su espíritu, con una de las debilidades propias del patetismo de la miseria en cuanto a su comprensión del hombre. La afectación configurada por la categoría de distinción conduce, según Ricoeur, hacia la clausura de otros sentidos posibles, como se indica en la cita, el punto de vista se estrecha en la limitación. Por tanto, el patetismo se funda en dicha ilusión trascendental en donde converge confusamente un sentido que puede ser comprendido por los medios de la razón, con el sentimiento o los afectos que se esfuerzan en la negación de una situación que no debiera condicionar la existencia humana.

En el caso del patetismo, el problema de la incoincidencia antropológica no sólo tiene consecuencias en el plano cognoscitivo, sino que en el orden afectivo, pues “se sufre a la manera de una herida”. El carácter precomprensivo del patetismo conduce a una interpretación vivencial de la mezcla humana, no podría ser de otro modo si su narrativa se vale de elementos sintéticos como la alegoría, el símbolo o la imagen. La negatividad de

¹⁰² *Ibíd.*, p.306.

sus juicios consiste en una afectación de la mirada. Una renovación del punto de vista sólo puede lograrse a través del distanciamiento que permite la reflexión pura. Sin embargo en el patetismo prima una relación de proximidad entre el sujeto que contempla y su objeto.

Por ello, en el patetismo de la miseria podríamos decir que se da todo el ser humano. Es un discurso sumamente complejo que cuenta con un excedente de sentido al que la reflexión pura no puede aspirar. Por ello, no dejan de ser edificantes dichos discursos, pues a pesar de sus defectos, indican a una filosofía del hombre la ruta a seguir a partir de intuiciones que pueden servir al lenguaje conceptual. En primer lugar en cuanto a los temas tratados, la miseria, la desproporción, la intermediación, pero no menos importante es que plantea un reto a la filosofía, la de partir de un discurso limitado a uno que se expanda ordenadamente hacia mediaciones cada vez más comprensivas de la totalidad humana.

Pero encontramos un segundo momento de la reflexividad metodológica en *El hombre falible*. La forma anterior la considerábamos general, pues cobra sentido a partir de incursionar en dominios discursivos compuestos que la precedían. Ahora la mira tiene que estrecharse hacia el modo como la reflexión se instrumentaliza en las mediaciones. Aquí el legado reflexivo se encuentra con otras dos filosofías. En primer lugar, Ricoeur vuelve a la fenomenología husserliana. De manera tal que uno de los primeros abordajes consiste en recuperar para el análisis la *epoché* metodológica. El motivo ya está sugerido líneas atrás, cuando se indicaba la condensación entre la comprensión y el mundo de los afectos. El orden afectivo va a reducirse fenomenológicamente, con la finalidad analizar las estructuras que componen el acto de conocer; pero no con el fin de hacer una filosofía de la percepción, sino de indagar intencionalmente en las estructuras humanas que pueden conducirnos a la modalidad de la falibilidad en el conocimiento.

La segunda incursión de la fenomenología en el plano de la reflexión, va a consistir en los análisis de la correlación entre las nociones de *noema* y *noesis*. En este planteamiento, la descripción no se constituye, en primera instancia, mediante una indagación al interior de las estructuras del yo (pues el afecto ha sido abstraído de la reflexión). Por tanto, se va a dar primacía a la descripción noemática de los objetos que exteriormente se presentan o intencionan a la conciencia. Hay que señalar que este yo no introspectivo se ajusta al sentido de la filosofía reflexiva. El momento noético, en cambio, se deriva de los resultados

arrojados por la descripción noemática, aunque no es menos importante, pues se suponen. Ricoeur señala,

A partir de ahí, el problema del comienzo adquiere un nuevo sentido: decíamos que el comienzo en filosofía sólo puede ser un comienzo en la dilucidación, gracias al cual la filosofía, más que comenzar, re-comienza. Para acceder a ese comienzo metódico, será preciso [...] llevar a cabo una reducción de lo patético e iniciar una antropología que sea verdaderamente filosófica, por medio de una reflexión de estilo «trascendental», es decir, de una reflexión que parta no del yo, sino del objeto que está delante de mí, y que, desde ahí, se remonte a sus condiciones de posibilidad.¹⁰³

Aunque Ricoeur se refiera a su antropología filosófica más en términos de una filosofía reflexiva, la relevancia de la fenomenología es mayor de lo que parece. No sólo porque la reducción fenomenológica de lo patético abre las puertas al discurso propio de la filosofía. También porque la reflexión sobre el objeto tiene por punto de partida el acto intencional noemático. De tal manera que la reflexión sólo cobra sentido cuando se logran abstraer del discurso los elementos precomprensivos del hombre. Por otro lado, el noema como descripción del objeto es el gesto inicial, pero poderoso, para establecer la distancia entre sujeto-objeto.

Pero además, en este extracto ya está contenido un nuevo compromiso filosófico, que no encontrábamos en estudios anteriores, la reflexión y la fenomenología deben llevar a una investigación de estilo trascendental, lo cual nos conduce al pensamiento de Emmanuel Kant. La descripción del objeto, precisamente, nos remite a través de la descripción hacia una “síntesis trascendental” que encontrará un correlato en cada una de las mediaciones reflexionadas. Esta distancia que permite la reducción fenomenológica permite al planteamiento de Ricoeur establecer las condiciones de posibilidad de nuestra reflexión de la cosa. Esta noción va a reemplazar la de miseria y, por otro lado, introduce el problema de la falibilidad como idea orientadora de la filosofía del hombre. Ya que si bien hablamos de una síntesis su carácter es la fragilidad, ya que el compuesto sobre el cual opera, en su reflexión sobre la cosa, es sobre los polos de finitud y otro de infinitud. La importancia de

¹⁰³ Ricoeur, *El hombre falible*, p.25

ésta es tal que a decir de Ricoeur: “Sin esta etapa trascendental, la antropología filosófica no saldría de lo patético más que para caer en una ontología fantástica del ser y la nada”.¹⁰⁴

4.4 Conclusión

Una de las posibles objeciones que se podría esgrimir contra al planteamiento ricoeuriano es que su concepción del patetismo de la miseria es la de un dominio arbitrario o que ha sufrido un empobrecimiento de sus contenidos. A diferencia, por ejemplo, del mito o la religión que pueden solventar un estudio a través de múltiples disciplinas (históricas, filosóficas, etc.), el patetismo de la miseria tiene una composición de obras pertenecientes a la tradición filosófica. Incluso se podría señalar que se reduce a Platón, Blaise Pascal y Soren Kierkegaard (cuya obra sólo queda mencionada al margen dentro de *El hombre falible*). Podría pensarse que el problema de este ordenamiento de los temas del hombre y del mal sería el de su artificialidad.

Sin embargo, el otro aspecto igual de criticable es sustancializar la totalidad humana. Lo que creemos es que el patetismo de la miseria es justificable en tanto que es un discurso que aspira a un tema universal. El hecho de que sean filósofos quienes constituyan los problemas, sus temas, así como su posición hermenéutica, no es casualidad dado que la relación entre el hombre y el mal es una de las grandes perplejidades de la filosofía, aun cuando esté dada en un modo pre-reflexivo.

Los tópicos del ser humano como su concepción de ser mezclado (miserable), su ubicuidad entre dos campos contradictorios (los dos infinitos pascalianos) o la inestabilidad de su ser (su corrupción o disimulo), son temas que, si bien no son tratados de forma homogénea, parten del cumplimiento de un criterio que les permite ser delimitados en este dominio discursivo. Es cierto que no podemos negarle a éste su carácter objetivo, en cuanto a ser el resultado del cultivo por el pensamiento de problemas fundamentales. No obstante, en lo

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p.25.

referente a su delimitación crítica, las consideraciones se deben a un tamiz heurístico e interpretativo intencionado en la progresión de la reflexión filosófica.

Como hemos señalado, la falibilidad es una guía para la filosofía del hombre, gracias a que permite un acercamiento conceptual a éste. Por otro lado a lo falible de las mediaciones humanas sólo se puede acceder por la exteriorización del pensamiento. La introspección no permite librarse de los obstáculos epistemológicos propios del patetismo. La reflexión por tanto, recomienza en un ámbito compuesto ajeno, pero que a la vez lo brinda de los temas cruciales de una filosofía que busque dar razón a la relación entre el hombre y el mal. Pero a la vez esta filosofía reflexiva tiene que conjugarse con la fenomenología y un estudio de orden trascendental, con el fin de lograr un lugar intermedio que evite por un lado una ontología dualista y por otro, una posición monista, la cual privilegie la finitud o la infinitud sin más.

Capítulo 5

El poder de conocer. Las categorías fundamentales de una antropología filosófica

5.1. Introducción

El objetivo de este capítulo consiste en la interpretación del papel específico que ocupa la mediación del conocer en una antropología filosófica orientada bajo el presupuesto de la falibilidad. Hay que recordar que Paul Ricoeur señala que mientras el patetismo de la miseria es el *origen* discursivo, por medio de las narraciones míticas, para dar razón del mal en el ser humano, la filosofía se encarga de establecer los *comienzos*. Es decir que, mientras el patetismo de la miseria, en su indagación por los orígenes provee la sustancia de la relación del mal con lo humano, la antropología filosófica se encarga de establecer un comienzo de formalización. Es decir un discurso deliberadamente articulado a partir de la materia prima de la precomprensión.

La importancia del “conocer” estriba en que es un índice tanto del momento trascendental de la reflexión, así como también de su propia constitución antinómica. La elección metodológica de tomar como punto de partida esta mediación por sí sola ya se sitúa fuera del patetismo. Con esto no se pretende reducir a la reflexión trascendental solamente al conocer, es decir que no se despliegue y además progrese a través de la otras estructuras que componen la totalidad del ser hombre. Ya que, por sus cualidades intrínsecas, una de las ventajas del análisis intencional del conocimiento es que va a abstraer para la investigación, el paradigma objetivo a partir del cual se logrará hacer explícito el marco categorial con que se abordarán las otras mediaciones del hombre.

El estilo abstracto de esta etapa logra su justificación en tanto que va a estructurar formalmente las distintas modalidades que comprende la falibilidad. En ese sentido se van a

establecer las pautas que orientan, en palabras de Ricoeur, “las líneas melódicas de su investigación”. A partir de la proposición la cual sostiene que a través de una reflexión pura del conocer se lograría abstraer formalmente —desde una reapropiación que hace de los elementos contenidos en la primera crítica kantiana— las categorías fundamentales de una antropología filosófica en un sentido estricto.

Ricoeur no pretende hacer de su análisis un estudio epistemológico, sin embargo encuentra en las categorías de la *Crítica de la razón pura* una amplitud que desborda el marco específico de aplicación. Tanto que pueden debilitar el carácter a priori que Kant les atribuye. Es por ello que pueden adecuarse al marco de una antropología filosófica de lo falible. No obstante esta capacidad de traslación de un dominio a otro se encuentra restringida en el conjunto de las categorías de cualidad. De ese modo podemos señalar que el planteamiento ricoeuriano retoma aspectos de la primera crítica kantiana, pero da primacía al método fenomenológico,

*Tomamos como guía, en esta deducción de las categorías de la cualidad: realidad, negación, limitación. ¿Por qué privilegiar esta tríada en detrimento de las de la cantidad, de la relación y de la modalidad? Porque en ningún lugar desborda la deducción trascendental de forma tan manifiesta una reflexión estrictamente epistemológica referida a la constitución a priori del objeto físico, con el fin de aproximarse a una fenomenología trascendental, centrada en la manifestación o la aparición del objeto general.*¹⁰⁵

En el planteamiento ricoeuriano no se puede abordar los objetos físicos de la misma forma que el ser humano. La deducción trascendental está diseñada a dar cuenta —no de hecho sino de derecho— de cómo es constituido el objeto de la ciencia. En cambio la fenomenología trascendental pone en primer lugar el análisis intencional con el propósito de revelar la constitución del yo. Con ello se busca agotar la descripción noemática de la cosa, dejando suspendida cualquier tentación de partir desde la introspección. La indagación en ese sentido da primacía a la forma en que la conciencia se encuentra intencionada a una exterioridad determinada, más que a las estructuras *a priori* que las posibilitan.

¹⁰⁵ Finitud y culpabilidad, 153

No obstante, las categorías de cualidad tienen la amplitud para aproximarnos al modo específico del ser humano, el de su desproporción fundamental. Cada una de las totalidades que componen la dimensión humana se encuentran signadas por la traducción que Ricoeur hace del plano epistemológico al de una filosofía del hombre. Así la categoría de realidad vamos a entenderla en una filosofía del hombre como la de afirmación originaria; la categoría de negación tiene su correspondencia con la de diferencia existencial, y la categoría de limitación sería el correlato del concepto central de falibilidad.

Entonces, si la reflexión toma la categoría de falibilidad como ideal de orientación de la investigación (tanto en el conjunto de las mediaciones, así como el ser humano en general) se ve obligada a primero dilucidar, dentro de su análisis, las mediaciones compuestas tanto del conocer, del hacer y del sentir, por medio de las categorías de diferencia existencial (*negación*) y de afirmación originaria (*afirmación*). Pero este compuesto debido a que se compone de una antinomia, nos remite a la existencia de un término intermedio (*falibilidad*) que instaura un modelo dialéctico.

Por supuesto que el comienzo filosófico resulta aún imperfecto, incluso si lo comparamos con ciertas cualidades del patetismo. La decisión del comienzo de la reflexión sobre el hombre en el conocer, está restringida por el formalismo metodológico que le imprime la necesidad del distanciamiento. Como ya hemos adelantado, el progreso en este momento de la reflexión no se da mediante la introspección del hombre mismo, sino en el movimiento que lo conduce hacia la exterioridad. A contrapelo del patetismo de la miseria en donde la afectación del discurso se convierte en un obstáculo epistemológico para el análisis conceptual. Como señala Ricoeur, para las exigencias de una filosofía del hombre, el paso por la mediación del conocer nos conduce a un formalismo, que tenderá a disminuir conforme la reflexión misma avance en la vida práctica y el sentir,

La etapa necesaria e insuficiente de la transposición filosófica es la etapa “trascendental”. Insistiremos en el hecho de por qué una reflexión de este estilo no satisface la demanda de una antropología filosófica y en lo mucho que su resultado deja que desear respecto a la comprensión anticipada del hombre, la cual encontró su primera expresión en lo patético

*de la miseria. Pero la reflexión trascendental misma es la que mostrará esa insuficiencia.*¹⁰⁶

Pero aun con sus insuficiencias, el conocer es una mediación privilegiada en tanto que va a determinar el ámbito de objetividad que va a guiar la investigación (no es casual la decisión de que sea su comienzo metodológico). Pero estas consideraciones no pasarían de ser generales, y hasta cierto punto ajenas, si no demostramos la manera en que el conocimiento mismo despliega los esquematismos propios de una antropología filosófica de lo falible. Mas para poder ser expuestos se requiere del hilo conductor de la desproporción del conocer. Este momento inicial se asienta sobre la incoincidencia de la perspectiva finita con la del verbo infinito. La constitución reflexiva sobre éstos es la llave con la que se podrá dilucidar el problema de la imaginación pura, la cual es la mediación específica del conocer.

Como ya señalábamos, el encuentro posible entre el método de la filosofía reflexiva y el campo de la antropología filosófica es que, mientras ésta se constituye en entidades compuestas, aquél sólo puede realizar progresiones en la medida de que es capaz de establecer distinciones conceptuales. La primera aplicación de la metodología reflexiva es distinguir lo compuesto del conocimiento. Esto ya lo podemos encontrar en la tradición filosófica, pero particularmente en la línea kantiana donde podremos encontrar un discernimiento entre una acción receptiva, perteneciente a la sensibilidad, y otra determinativa, que es función del entendimiento. Ricoeur los retomará, pero a partir de su traslación de un análisis de corte intencional. De esta escisión van a desprenderse los dos hilos conductores de lo finito y lo infinito del conocimiento.

5.2. Negación existencial: Finitud de la mirada

a) Encarnación y perspectiva

¹⁰⁶ *El hombre falible*, p.35.

El primer problema que se va a presentar a la reflexión, en lo que Paul Ricoeur va a denominar como “teoría sobre la perspectiva”, será la determinación de un punto de partida. Esto es pertinente porque en una primera instancia podría suponerse que es el “cuerpo propio” el indicio más original de la percepción finita. El cuerpo sería la limitación de mis percepciones del mundo, la cual me obstaculiza la relación con mi mundo. Sin embargo esta hipótesis puede descartarse, principalmente, por las dos razones que a continuación expondremos.

La primera es el escollo que significa para una reflexión sobre la finitud arrancar por el sujeto encarnado, ya que le imprimiría a la investigación un carácter introspectivo. Si como habíamos señalado antes, para Ricoeur, una fenomenología trascendental va tomar como punto de partida la descripción intencional de la cosa (el análisis noemático), la decisión teórica de comenzar la reflexión a partir de la corporeidad resulta en sus propios términos un contrasentido, a menos que consideremos que el cuerpo sea otra una más de las cosas que componen el mundo.

La segunda razón estriba en que, si se significa al cuerpo como el indicio original de la finitud dentro del marco de la perspectiva, esto se daría a costa de su empobrecimiento. Este proceso donde el cuerpo propio adquiere el estatuto de la finitud radical, correría el riesgo de finalizar negativamente como una entidad enajenada del yo, como acontece en la posición sartreana sostenida en la obra *Ser y la nada*. De tal modo que en *El hombre falible* se reconsidera la situación del cuerpo de modo positivo, en continuidad con la naciente fenomenología existencial francesa.¹⁰⁷ En ese sentido Ricoeur enumera las distintas formas en que el cuerpo se distingue por su función de apertura,

El cuerpo no me encierra, al modo de ese saco de piel que, visto desde fuera, lo hace aparecer como una cosa en el campo de las cosas; me abre al mundo, ya sea porque deje de aparecer cosas percibidas, ya sea porque me torne dependiente de las cosas que me faltan; cosas cuya necesidad experimento, cosas que deseo porque están en otro lugar del mundo, o incluso en ninguna parte. (...) El cuerpo me abre también a los demás en la

¹⁰⁷ En su artículo del cincuenta “Existential Phenomenology”, Paul Ricoeur señala que son los exponentes principales de la fenomenología existencial francesa en la década del cincuenta, G. Marcel, J.P. Sartre y M. Merleau-Ponty. De estos tres, Sartre figura como el único en que el cuerpo se concibe cómo una instancia anonadante y petrificante. Cfr., p.212.

*medida que expresa, es decir, que muestra el dentro sobre el afuera y se convierte en signo para el otro, descifrado y brindado a la reciprocidad de las conciencias. Por último, mi cuerpo me abre al mundo por medio de todo lo que puede hacer; está implicado como poder en la instrumentalidad del mundo, en los aspectos practicables de este mundo que surca mi acción, en los productos del trabajo y del arte.*¹⁰⁸

Entre el modo de ser de la corporalidad y la perspectiva debe darse una distinción analítica. Pues aun cuando son formas de la finitud, sus manifestaciones son diferenciadas. Antes bien, el “cuerpo propio” implica el ensanchamiento de mi estar-en-el-mundo. Ya se ha mencionado que Ricoeur da seguimiento a la concepción positiva del cuerpo característica de la fenomenología francesa (exceptuando la de Sartre); sin embargo, esto no implica que la noción de corporalidad trascienda el ámbito de la finitud en general. De no ser así se corre el riesgo de confundir la atribución de mediación y categoría. Un ejemplo es cuando en su comentario M. Maceiras señala que: “La categoría primera de la antropología no es la negatividad sino la apertura”.¹⁰⁹ El carácter de apertura que le es propia al cuerpo no alcanza una condición categorial. El cuerpo en primera instancia es una mediación vinculante del yo con el mundo, pero que no puede comprenderse fuera de la esfera de lo finito, en tanto que nos remite al acto de la receptividad.

En el artículo ya citado de Ricoeur hace un importante señalamiento: “La teoría del ‘cuerpo propio’ por tanto es el punto crítico en donde la ruptura del pensamiento objetivo queda consumada y donde la doctrina perspectivista de la percepción es establecida.”¹¹⁰ Dicha teoría, a la que hace referencia Ricoeur, supera las concepciones objetivistas del cuerpo, como el sensualismo o las concepciones de psico-fisiológicas que tienden a reducirlo como el conjunto de reacciones a estímulos externos. El cuerpo abierto no sólo a sensaciones sino

¹⁰⁸ *El hombre falible*, p.38.

¹⁰⁹ Maceiras Manuel, “La antropología hermenéutica de P. Ricoeur”, Juan de Sahagún (dir.), *Antropologías del siglo XX*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1979, p.131. Cuando Maceiras señala la precedencia de la apertura a la negatividad, va acorde al sentido de las reflexiones ricoeurianas. Sin embargo, la apertura no es una categoría de la antropología filosófica, sino una mediación. El problema estriba en confundir apertura con la categoría de afirmación originaria, pero ella no se manifiesta en el conocer sino en la transgresión de una teoría del verbo, como señalaremos en el apartado siguiente.

¹¹⁰ “Existencial Phenomenology”, p. 209.

a significaciones, va a preparar los cimientos de la finitud del conocer, el cual denomina “perspectiva perspectivista” o, simplemente, punto de vista.

b) Desproporción perspectivista

El gesto inicial de la perspectiva va a consistir en el estrechamiento de la apertura inicial del cuerpo. Pero esta proposición no resulta de una inspección al interior del yo, sino en la manera de intencionarse la conciencia ante la cosa, en la peculiaridad de un “cara a cara”. La percepción finita acontece en el momento que enfoco mi atención hacia una de las aristas de la cosa, percibir es cerrar el ámbito de posibles percepciones que la mediación corporal me permite. En ese instante dialéctico, estoy poniendo en acto el momento original de la finitud dentro del ámbito del conocer.

En efecto, esto es una remisión hacia un momento primigenio, todavía prereflexivo, de la subjetividad (como si se tratara de una arqueológica de la conciencia) en el cual la atención estaría centrada en un solo aspecto de la cosa. Sin embargo, éste va a ser el punto de partida de la reflexión en torno a la negación existencial como una categoría de la antropología filosófica ricœuriana. Pero el momento noemático nos conduce a avanzar en el análisis. Éste nos lleva al de la unilateralidad de mi percepción sobre la cosa, a la precariedad inherente al punto de vista. El cual es el resultado de la percepción de otras aristas de la cosa que no puedo aprehender por medio de mí estar ahí, lo que revela mi finitud. En esos instantes se pone en cuestión la suficiencia misma de la noción de perspectiva finita. Mi tener que estar en presencia ante la cosa se torna en un impedimento inherente para desvelar la multiplicidad de sus caras-ausencias. La manifestación de finitud perspectivista revela a la conciencia, al mismo tiempo, “la incoincidencia de mi punto de vista con el objeto”.

Pero este desajuste entre la perspectiva y la coseidad sirve para reconfigurar reflexivamente la noción de corporalidad. Al descubrirse que las aristas de la cosa pueden y deben ser “manipuladas”, apreciadas desde ángulos distintos o percibidas a través de diferentes sentidos, el cuerpo se revela como una totalidad; es decir, en un “aquí desde donde yo

percibo”. Esta proposición muestra que el cuerpo no puede confundirse entre las cosas del mundo, hay una situación cualitativa que lo torna irreductible como *res extensa*.

El cuerpo no sólo dinamiza la cosa a través de sus órganos, sino que él mismo se desplaza para poder hacerse receptor de otras ausencias. La serialidad de aspectos de la cosa se hace posible gracias a que el cuerpo ha traspasado el ámbito de entidad de apertura, a una que es capaz de instrumentalizar la cosa. De su caracterización como una mediación receptiva ahora la reflexión nos lleva a entenderlo como la actividad sintética perceptiva del yo que se desplaza a través de los vacíos dejados por el punto vista.

La corporalidad, aun en la reformulación de su actividad como *totalidad*, no deja de limitarse a ser la unidad perceptual de un yo, pues no abandona los márgenes de la finitud. La percepción implica la plenitud de la presencia de ese yo encarnado. Esto presupone que la relación entre su ser de apertura y de estrechamiento en la atención de los aspectos de la cosa no es superada, sino que queda sedimentada. Aun cuando en este nivel, al que nos ha llevado la reflexión, la actividad perceptual haya incrementado a la cualidad cenestésica y unificadora del cuerpo propio. La corporalidad como una totalidad rescata al cuerpo de ser cosificado, pues pasa a ser la unidad de mis experiencias perceptivas que me distinguen de otros yos.

Pero la manera en que se constituye como ese “aquí” de la multiplicidad de la percepción, no deja de hacerlo desde aquellas que se han articulado a partir de un yo que se distingue o singulariza en la finitud de su estrechamiento, en tanto unidad de presencia diferenciada, de otros yos. Aun así la reflexión ha descompuesto la cosa en múltiples aristas que revelan la finitud perceptual del conocer del hombre, además de señalar dos modos en que la corporalidad participa en la actividad perceptual, la primera como instancia de receptividad y la segunda como totalidad.

5.3 Afirmación original: El discurso y el sentido

Esta teorización sobre la perspectiva en el marco de la finitud es reconocida, por el mismo Ricoeur, como la más abstracta de todas las etapas que comprende su antropología filosófica. Esta afirmación, por una parte corresponde al deliberado tono formal del discurso que se emplea en esta instancia. Pero más precisamente surge del carácter todavía sesgado, por su parcialidad, para una filosofía del ser humano que busca dar cuenta de su modo de ser intermediario. De tal modo que el mirar o la perspectiva falta ser completada por una teorización del decir.

Una muestra del énfasis que Ricoeur imprime a este tema es que, en términos idénticos, tanto en el ensayo “Negación y afirmación originaria” (1956) y cuatro años después en el libro *El hombre falible* (1960), insiste en señalar que: “Esta dialéctica del significar y del percibir, parece absolutamente primitiva, y el proyecto de una filosofía de la percepción en el que el momento del decir sería aplazado y la reciprocidad del decir y el ver sería arruinada es, en última instancia, un desafío insostenible”.¹¹¹ Sin embargo esta cita debe de matizarse, ya que si se toma a pie juntillas puede llevarnos a malinterpretaciones. La aclaración debe de focalizarse en la noción de “aplazamiento”. Su insostenibilidad es perfectamente comprensible si su condición tendría un carácter empírico y no, solamente, metodológico. Sin embargo, este aplazamiento puede lograr una justificación en el plano fenomenológico, mediante la *epoché*. Aunque este no es el caso del texto de 1956, en *El hombre falible* comienza por establecer una reducción fenomenológica, al abstraer de la reflexión el plano de la significación o del decir. Ésta que es una de las tantas reducciones metodológicas que opera Ricoeur en esta obra, se va a reintegrar a la descripción esencial cuando el fenómeno de la percepción haya sido lo suficientemente descrito.

¹¹¹ Ver Ricoeur *Finitud y culpabilidad*, ibíd., p.45 y en *Historia y verdad*, p.390. Aquí retomamos la traducción del primer libro mencionado Editorial Trotta y la del Fondo de Cultura Económica que es literalmente idéntica. Lamentablemente en la de Alfonso Ortiz (Editorial Encuentro), la traducción de este pasaje es sumamente equívoca, pues traduce “en la que se actuaría el momento del decir” lo que debía ser “en el que el momento del decir sería aplazado”. De igual manera las dos traducciones al español del libro *Historia y verdad* deben ser leídas con sus debidas precauciones, pues contienen erratas que afectan la comprensión adecuada de éste, de por sí, complicado texto ricoeuriano.

Con el “aquí” de mi cuerpo, la modalidad finita del conocer ha llegado a su situación límite, y se vuelve menester traspasar hacia otro ámbito de la reflexión, el de lo infinito, para dar continuidad a lo avanzando en la propuesta ricoeuriana de una antropología filosófica. Aquí por tanto se agota también la pertinencia de la abstracción en la que se había colocado el decir. Esta transgresión no implica un cambio metodológico en el planteamiento de Ricoeur, pues se encuentra en continuidad con el modo reflexivo. Es decir, no apelar a una instancia ajena, que es lo que sucede con una “teoría de las facultades”, sino a una que se mantenga en los mismos términos con los que filosóficamente se investigó la finitud. Pasar de la finitud a la infinitud no consiste en una discontinuidad en el método, que consistiría en la fragmentación de la coherencia fenomenológica y que hasta el momento había progresado a través de descripciones de carácter noemático.¹¹² Esto alcanza su límite al final de la reflexión en “la teoría del discurso” sobre la cosa, como más adelante indicaremos.

Con esto queremos adelantar que el análisis intencionalidad de la cosa tiene como marco de aparición el movimiento de transgresión. El paso de la perspectiva (instancia cuya dirección se orienta a la finitud) al del decir (el cual nos conduce a la infinitud) debe manifestarse a través de las fisuras originarias de la relación de la cosa con el mirar. Es en ese tenor que Ricoeur señala: “Si la finitud es principalmente <<punto de vista>>, los actos y las operaciones por medio de las cuales tomamos conciencia del punto de vista son lo que revelarán la conexión más elemental entre una *prueba* de finitud y un *movimiento* de transgresión.”¹¹³

Cuando líneas atrás hacía referencia a la inconsistencia de M. Maceiras por comprender el modo de ser del “cuerpo propio” (cuyo gesto inicial es la apertura) dentro de las categorías antropológicas (en específico con los presupuestos de una afirmación originaria) nos interesaba hacer hincapié en la manera en que la corporalidad como apertura perceptora

¹¹² Lo extrínseco sería por un lado apelar a la teoría de las facultades tal como lo indica la Cuarta meditación cartesiana, donde la facultad del entendimiento es una fuente de representaciones finitas, mientras que la facultad de la voluntad puede, a través de la imaginación, hacer una infinitud de ellas. Esto claramente nos remite más que a la cosa a la subjetividad misma, además de añadir un dualismo que no necesariamente es el resultado entre el entendimiento y la voluntad. Pero además sitúa el problema finitud-infinitud en términos de cantidad. *El hombre falible*.p.43

¹¹³ *Ibíd.*, p.43.

está constituida en sus múltiples niveles (como mediación y totalidad) por la finitud. Esto todavía se reafirma aún más cuando, por medio de la reflexión, el cuerpo traspasa el ámbito de su ser como apertura hacia el de una totalidad perceptora, cuando se torna en el “aquí desde donde” de nuestra enunciación. Al trocarse en este “aquí” el cuerpo no se erige en exclusivo, al contrario se encuentra con otros yos que lo interpelan y contradicen, pues aún como unidad perspectivista, se enfrenta a la veracidad de la cosa. El nivel de la cognición finita no puede dar ya una solución satisfactoria, a menos que erigiera extrínsecamente, de entre la pluralidad de totalidades perceptivas, una percepción privilegiada, es decir un punto de vista esencial o una metaperspectiva, lo cual sería un contrasentido, en tanto que anularía la relación intencional entre la perspectiva y la cosa.

Ese déficit inherente al acto perceptivo, en el cual la cosa no puede desprenderse de sus ausencias, es lo que posibilita la aparición de lo que Ricoeur indica como *prueba* de la finitud. Ella implica que la perspectiva al ser reflejada como punto de vista ante la cosa, contiene y prepara a la vez las condiciones de distanciamiento de la conciencia hacia el propio mirar. El desapego a la presencia de la cara de la cosa frente a la cosa (esa desproporción que se logra visibilizar por medio de la reflexión) implica el salto de la mirada, al de una “voluntad de significar la cosa”. Pero es sólo en su estar intencionado hacia la cosa, en el deseo de su verdad, lo que posibilita la deslimitación del punto de vista, así como la totalidad diferenciada de los múltiples “aquí” en situación.

De tal forma que, el agotamiento reflexivo centrado en la incoincidencia localizada entre el punto de vista y la cosa hace posible el paso a una desproporción mayor que se realiza entre perspectiva y el decir (como dos intencionalidades que se intersectan en la cosa). El “querer decir” que surge de los confines de la perspectiva finita, como un indicio de su propia transgresión, hace referencia a la necesidad de una “teoría de la significación”. Pero antes de dar ese primer paso tiene que darse una reflexión acerca del nombre, mediante el cual quede en evidencia la profundidad de la desproporción del mirar (percepción) y el decir (verbo). También se requiere de una segunda reducción en el análisis, la cual hace referencia al momento noético.¹¹⁴ Aunque éste sea un aspecto climático (el discurso)

¹¹⁴ El acto significante queda por un momento abstraído para centrar el análisis en el acto de denominación.

reflexivamente hablando, para que una teoría del discurso no se extravíe en su proceder noemático, tiene que establecer anteriormente su reducción para examinar el papel del nombre.

a) El nombre: Mediación de sentido

Para que el acto nominal de la cosa tenga lugar, antes se debió poner fin a la abstracción deliberada del decir. Pero esto tiene implicaciones que sobrepasan al decir. En primera instancia el papel del lenguaje va a incursionar en la reflexión y con éste el ámbito de la comunicación humana. El decir implica por una parte la comunicación de algo a otros, pero también que ese algo está referido a una propiedad de las cosas. En ese sentido las ausencias de la cosa que estaban ínsitas en la mirada, pueden suplirse mediante la palabra, a partir de distintas formas de signos.

La emergencia del lenguaje en el conocer va a determinar la dimensión perceptual. En tanto establece una dialéctica con la dimensión significativa con el aparecer de la cosa. Hemos indicado antes que la prueba y el movimiento de la transgresión de la perspectiva se funda en una dinámica propia, la cual apela al deseo y la voluntad de significar. Al incorporarse la percepción en el ámbito de la infinitud, ella se ve desbordada, al mismo tiempo que determinada, por una vehemencia del decir, como señala Ricoeur,

Así, la intención perceptiva finita, que me proporciona la presencia percibida en el presente viviente, que es el presente de la presencia, nunca está sola ni desnuda; en tanto que plena, siempre está atrapada en una relación de colmar de una forma más o menos completa con respecto a otra aspiración que la atraviesa de arriba abajo, que la traspasa literalmente, y con la que está originariamente vinculada el habla; esta aspiración es el querer-decir del decir (...) La mirada muda se retoma en el discurso que articula su

*sentido; y esta decibilidad del sentido es un constante desbordamiento, al menos en intención, del aspecto perspectivo de lo percibido aquí y ahora.*¹¹⁵

En el ensayo “Negatividad y afirmación existencial” la irrupción del decir en el mirar se describe terminológicamente como una denegación. Con este término Ricoeur quiere señalar la manera en que la afirmación se sobrepone a una situación de negación. En dicho ensayo, donde se polemiza con la posición de Sartre, lo afirmativo es originario respecto a lo negativo. Pero en *Finitud y culpabilidad* los términos se modifican por el de un entrecruzamiento de intencionalidades, como se puede ver en la anterior cita. La finitud, que se remite a la percepción, no se entiende desde una lectura que parta desde su negatividad, sino que la retoma desde un sentido neutral para indicarla como un estrechamiento.

Lo fundamental es que este salto del decir se explica bajo una terminología que atañe a instancias que desbordan los marcos del conocer mismo, tales como el deseo, la voluntad o la aspiración. Lo que nos conduce a vislumbrar el aspecto noético del análisis y que nos remite al papel determinativo de la subjetividad de lo intencional. Sin lo volitivo no hay el paso del mirar al decir. Este mismo planteamiento, es el que culminará en el poder de afirmación del conocer, que más adelante vamos a tratar.

b) Análisis de la significación

Esto permite a la reflexión avanzar a otra etapa del análisis en la cual Ricoeur echa mano de las *Investigaciones lógicas* husserlianas. La palabra puede ser colmada significativamente por la percepción, como cuando indico algo que está presencialmente en mi órbita corporal.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p.44-45. En esta afirmación el análisis se desplaza hacia la noesis, al plano de las intenciones subjetivas. Sin embargo, hay que aclarar que la reducción fenomenológica ha concluido. Esta concesión no tiene la importancia que se podrá notar en su teoría del discurso. Por otra parte, es un desarrollo de sus reflexiones anteriores sobre el método fenomenológico, como queda evidenciado en un ensayo anterior, “Si la posibilidad del decir no se encuentra inscrita dentro de **la voluntad del decir de la vida subjetiva**, la fenomenología no podría ser el *logos* del *fenómeno*.” Ricoeur, “Methods and Tasks of a Phenomenology of the Will”, *ibid.*, p.216.

Pero también puede contener significaciones que responden a la actividad imaginativa, inclusive, la significación vacía. Dos son las intencionalidades base en la significación de la cosa: por un lado, la intención colmada y cuya referencia es el “ahí” de la presencia y, por otro, la intencionalidad significante que puede referir la cosa aún en su ausencia.

De tal forma que hay grados diferenciados en que se va a determinar la palabra, ya sea según su proximidad en un “aquí”; en el distanciamiento que permite el significar, e incluso la significación en el vacío, lo que llama la “significación absurda”. Si bien la perspectiva encuentra una dimensión significante, en el plano del decir, lo fundamental es el decir que se hace signo. En otra parte Ricoeur señala la importancia que da Husserl a una fenomenología de la significación: “...agradecemos a Husserl el que haya comenzado su obra [*Investigaciones lógicas*], no por una fenomenología de la percepción, sino por una fenomenología de la significación, que tiene por horizonte la significación absurda, sin cumplimiento posible”. Esta sentencia hace patente el desbordamiento en posibilidades respecto a la intuición, el cual puede llegar a una significación en el vacío o el mismo acto del uso de signos.¹¹⁶ Es decir, la significación que se hace duradera en tanto no se encarna simplemente en un aquí, sino que lo trasciende al mundo de las transacciones del lenguaje y al ámbito de las relaciones intersubjetivas.

Se vuelve entonces necesaria una instancia de mediación que pueda conjuntar las presencias significadas de los diferentes “aquí” (de aquellas totalidades perspectivistas). Si desde la finitud, el cuerpo era articulador de la multiplicidad de las percepciones, en el dominio de la infinitud lo que se unifica serán los sentidos de lo dicho acerca de la cosa. Esta función del acto nominal sería imposible de no ser por la introducción del mundo del lenguaje al acto del conocer, de forma que Ricoeur lo señala acertadamente como “la unidad no perspectivista de la cosa”. El nombre como una totalidad que prescinde del “aquí” tiene lugar debido a que se establece una serie dialéctica entre una intencionalidad llena (la determinación significante de la percepción) y una intencionalidad significante (la cual es capaz de significación a las ausencias). En esa forma señala que,

El lenguaje en la medida que penetra todas las apariciones sensibles de la cosa, hace que la percepción misma sea significante. [...] Es preciso el <<nombre>> para fundar la

¹¹⁶ Cfr. Ricoeur, “Negatividad y afirmación originaria”, p.301.

unidad de validez del sentido, la unidad no perspectivista de la cosa, la que anuncia al otro y es comprendida por éste y que él comprobará a su vez y desde su sitio en un transcurso de percepciones convergentes. [...]

La dialéctica del <<nombre>> y de la <<perspectiva>> es, así, la dialéctica misma de la infinitud y la finitud.¹¹⁷

Pero del mismo modo que es errado situar la mediación corporal como una categoría (afirmación originaria) es igualmente inválido dar atribuciones categoriales a la mediación nominal, en este caso confundirla con la de habilidad, en tanto determinación humana del mediar. El acto de nombrar consiste en la operación de unificar dos intencionalidades de la cosa que apuntarían hacia un sentido opuesto (percepción y significación). Sin embargo esa función nominal no trasciende hacia las demás estructuras de la totalidad de la vida humana, la práctica o la afectiva, pues se encuentra limitada al conocer.

Con “la teoría del nombre” nos dice Ricoeur se instaura algo fundamental en nuestra intención con la cosa, “la unidad de validez de sentido”. Con la apertura al lenguaje, la cosa también se va a insertar en plano de la verdad. Si en el caso de Husserl lo verdadero ya se suponía en las dos intencionalidades (una colmada y otra vacía), ahora va a retomarse la distinción dialéctica hegeliana entre la certeza sensible y la verdad. Ya que habría para Ricoeur una coincidencia en la forma de relacionar percepción y significación. En este caso también es un indicio de la desproporción que emerge entre el punto de vista y la trascendencia en la significación. La certeza se cumple en el “eso es”, en la colmadura en la cosa misma, que a la vez será un empobrecimiento en la verdad. Al contrario, la verdad de la cosa estriba en el “poder decir en ausencia de eso”, en la trascendencia de la particularidad de la presencia. Pero ese camino hacia lo universal no podría sostenerse de no ser por el lenguaje, el cual se desplegaría hacia la verdad de la cosa, e incluso sería capaz de negar los datos de nuestras certezas.

Este mismo problema es desarrollado en dos lecturas distintas en los textos de *El hombre falible* y “Negatividad y afirmación originaria”.¹¹⁸ No obstante, es común que los

¹¹⁷ *Ibíd.*, p.47.

¹¹⁸ *Cfr.*, *Ibíd.*, p.45-49 y “Negatividad y afirmación originaria”, p.300-301.

comentarios a la antropología filosófica ricoeuriana se apoyen más en las aportaciones del ensayo que en las del libro.¹¹⁹ Sin embargo, esto es algo que debe corregirse, no sólo por el hecho evidente de que es de menor relevancia un trabajo considerado preparatorio que el definitivo, sino porque la reflexión de ambos textos contienen un sentido distinto. En el ensayo de 1956 Ricoeur enfatiza en situar negativamente el sentido de la dialéctica de la certeza y verdad, incluso los dos modos de percepción husserlianos son juzgados en tanto su ausencia de negación. El resultado de esta concepción es que las reflexiones hegelianas y husserlianas van a considerarse a través de los lentes del contraste: “Pero Husserl no sacó las consecuencias lógicas de su análisis para una filosofía de la negación. Esas consecuencias no aparecen más que cuando se pone la primera *Investigación lógica* en relación con los análisis que abren la *Fenomenología del Espíritu*.”¹²⁰

Los desprendimientos analíticos de la certeza y verdad, por un lado, así como la de intencionalidad plena y vacía, tienen un marco de comprensión distinto en *Finitud y culpabilidad*. Pues ambas se articulan básicamente en el acto de transgredir la mirada finita a partir de la irrupción significativa de la cosa, es decir en tanto que podemos comprenderla como trascendencia o infinitud (si no plenamente, sí en cuanto a su determinación fundamental). Ahora bien, con la teoría del nombre se ha dado el paso a la significación, con las implicaciones que ya se han mostrado. Sin embargo, el nombre en sí mismo pareciera ser demasiado elemental para agotar las posibilidades del decir. Se requiere de otra instancia que introduzca un nuevo plano a la reflexión.

b) Teoría de la significación

La teoría de la significación es la etapa más importante del ámbito del discurso. Pues culmina con un momento de sutura dentro de todas las rupturas analíticas que se han ido haciendo explícitas en la argumentación ricoeuriana. A diferencia de muchos pasajes de

¹¹⁹ Como sucede con las interpretaciones de M. Maceiras (“La antropología hermenéutica de P.Ricoeur”), J. Domenico (*The Cogito and the Hermenutics*) o P. Gilbert (*Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*).

¹²⁰ *Ibíd.*, 301

este primer momento de la antropología filosófica de Ricoeur, no hay precedentes textuales a la vía argumentativa que nos presenta en su teorización sobre el significar, particularmente en su reflexión acerca de los análisis del juicio aristotélicos (que trataremos adelante).¹²¹ Pero es de llamar la atención la importancia que Ricoeur atribuye a esta etapa de su investigación y, en particular al papel del verbo en ella. Tanto es así que señala que “Toda nuestra meditación sobre la trascendencia del habla en relación con la perspectiva nos conduce, en efecto, a una reflexión sobre el verbo” y plantea la interrogante de “¿Por qué hacer una baza tan grande dependa de la significación del verbo?”¹²².

Aun cuando el camino de la argumentación sigue avanzando principalmente por la vía de las distinciones noemáticas, éstas van a culminar en una síntesis. En principio hemos de señalar que la teoría de la significación, que viene a ser la respuesta ricoeuriana a una filosofía de las facultades cartesiana, está dividida en dos bloques. En primer lugar, se encuentra la distinción originaria entre el nombre y la enunciación verbal de la cosa, al cual podemos indicar como el momento noemático de la significación. En segundo lugar, se abordará el momento correlativo entre la significación verbal y el poder de afirmación, en el cual la noesis va a introducirse en la reflexión, de ahí que hablemos de una síntesis que culmina categóricamente en la afirmación.

Vamos a comenzar por la distinción originaria del nombre y del verbo. En el apartado anterior había anunciado el carácter sesgado del acto nominal para el discurso en general. Habíamos señalado al nombre como una mediación significativa de la cosa. A la vez que nuestra relación con la cosa no se agota en unir los distintos significados de una misma entidad, aun cuando esto signifique una deslimitación del ámbito perceptual. Para poder avanzar en la reflexión, se requiere pasar a una instancia compuesta sobre el fundamento que el significar mismo ha puesto.

¹²¹ A comienzo de este punto (“Afirmación originaria (primer momento): El decir”) indicábamos las correspondencias literales entre “Negatividad y afirmación original” y *El hombre falible* en relación a la imposibilidad del aplazamiento del decir con respecto del mirar; en el apartado “Teoría del nombre” de manera semejante hay un diálogo ambiguo con Husserl y Hegel respecto a la significación.

¹²² *Ibíd.*, 49.

Esta entidad es la del juicio o del *logos*, cuya composición es el nombre y el verbo. En la reflexión Ricoeur va a seguir los análisis que hace Aristóteles del juicio en el texto de “Sobre la interpretación”.¹²³ En esta forma elemental del conocimiento el acto verbal va a ser el determinante, por medio de dos funciones. En principio se encuentra un significado existencial en tanto que el verbo sitúa en una dimensión temporal el acto nominal. Y por otro el aspecto relacional, donde el verbo va a añadir a la unidad de sentido del nombre una serie de predicados. Pero esto tiene consecuencias para el enunciado, ya que el verbo “al declarar el ser, introduce la frase humana en el reino de lo ambiguo de lo verdadero y lo falso.”¹²⁴

El verbo al afirmar o negar algo acerca de la cosa trasciende el acto de nominación misma. La reflexión encuentra en la dimensión verbal, las formas lógicas en que puede descomponerse el nombre, ya sea mediante lo que es o lo que no es (su afirmación o negación).¹²⁵ Sin embargo, lo que llama la atención a Ricoeur es el momento en que se afirma o niega algo sobre algo, que posibilita la determinación verbal. De manera que el juicio de la cosa va a poner de relieve la trascendencia del verbo con respecto al nombre. Pero en el planteamiento de Paul Ricoeur es la capacidad de afirmación la que cobra mayor relevancia. A diferencia de la lógica de la no contradicción, que guía el planteamiento aristotélico, el desprendimiento ricoeuriano suma a la afirmación, dicha en un “es”, un encabalgamiento en el polo de la noético. Esto es el momento de encuentro entre el poder y el decir, en tanto que el “sí afirmativo” compromete al agente que lo enuncia, lo que en otras partes el mismo Ricoeur señala como una “vehemencia de la afirmación”.¹²⁶

¹²³ Aunque como sabemos el término de juicio, como tal, no aparece en el tratado aristotélico, sino que sólo le refiere mediante las operaciones del mismo. Ver., Reale Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Editorial Herder, Madrid, 1985.

¹²⁴ P.50.

¹²⁵ El análisis nominal mediante el verbo según el “Tratado sobre la interpretación” aristotélico se da a partir de la distinción de “una negación falsa, una afirmación falsa, una afirmación verdadera y una negación verdadera.”

¹²⁶ “The Antinomy of Human Reality and the Problem of a Philosophical Anthropology” en Ricoeur Paul, *Philosophical Anthropology*, Polity Press, Cambridge, 2016 p.7 En esta conferencia de 1960, el mismo año de publicación de *El hombre frágil*, es notable que se haya omitido “la intención de libertad”, que en su planteamiento, Ricoeur, la sitúa como la etapa afirmativa del discurso (en cuanto intención de libertad) cuyo correlato en la teoría de la significación es el verbo (en cuanto intención de verdad).

5.4 Falibilidad (primer momento): Imaginación pura

La reflexión pura a través de su análisis de la cosa ha expuesto la estructura antinómica del ser humano, así como de sus elementos constitutivos: por una parte la finitud de la perspectiva y, por otro, la transgresión de la infinitud en el decir. La principal tesis ricoeuriana en este momento es que la existencia de dicha antinomia constitutiva de lo humano presupone un término que medie entre ambas, que las pueda hacer operables en su manera de estar intencionadas en la cosa. Es decir que, si bien es cierto que muchas veces se ha referido a dicha estructuración a partir de las nociones de incoincidencia o desproporción, de ello no se desprende una desvinculación entre aquello que aparece y lo que puede ser dicho. El estatuto de cosa tiene que cumplirse en la percepción y el sentido, mas esto presupone la existencia de una instancia capaz de articular estos dos términos. Este es el problema de la categoría de mediación, que en el marco de una antropología filosófica tiene la acepción de falibilidad.

Aquello que Ricoeur entiende por lo falible o por lábil va a tener tres formas de predicarse: en el conocer, el hacer y la afección. La forma específica en que la falibilidad constituye el conocer es aquello que denomina —tomando como punto de referencia la primera crítica de Kant, pero con un uso libre del término— como “imaginación pura”. No obstante que este término se retoma del *corpus* kantiano, Ricoeur lo va a trasladar hacia la argumentación específica de una antropología filosófica.

Aun cuando el análisis de lo finito y lo infinito tiene su comienzo en la intencionalidad hacia la cosa, cada uno va a remitir hacia un aspecto de la noesis o una particular intención subjetiva. De tal modo que la perspectiva en la cosa nos reconduce, a través de sus distintos cortes analíticos, hacia la estructura de la sensibilidad, por un lado; mientras que, por otro, el decir nos remite entonces a la esfera del entendimiento. Lo común en ellos es que el conocimiento de la cosa tiene como resultado un saber que es capaz de reintegrarse, pues el decir remite a un querer o poder del yo. Sin embargo a diferencia de esta forma de ser de los polos finito e infinito, el término medio reside en que es intencionalidad pura, en tanto que sólo se conoce intencionalmente en el objeto.

a) Imaginación pura y objetividad

Para Ricoeur la imaginación pura sólo tiene lugar en la constitución de la cosa, pero mediante el modo específico de la objetividad. Si por cosa entendemos eso que aparece a nuestra conciencia tanto como aparición así como discurso, la productora de que dicha síntesis sea posible es lo que Ricoeur llama objetividad. Lo objetivo es la síntesis intencional que posibilita la existencia de la cosa. Al mismo tiempo que es a través del estar intencionada en ella que la conciencia se encuentra como un para sí (en el mirar y el decir), en lo que coincide con la fase noética del análisis.

La cosa es la evidencia de que hay una objetividad operada en la conciencia. Pero este tercer término es paradójico en tanto que realiza la cosa, pero se muestra refractario cuando nos preguntamos por la naturaleza intencionalidad subjetiva. El papel de la imaginación es el de un enlace, el cual logra su meta al hacer objetiva la cosa. Pero también nos dice Ricoeur que es una imaginación pura en tanto que por su función intencional, ella no puede encontrarse en una reflexión intrínseca, ni aun con las mediaciones que ya apreciábamos en la percepción y el sentido. La pureza de la intención es que sólo podemos presuponerla en su acto intencional, en una operación que se da “fuera” de la conciencia.

En este punto Ricoeur va a tomar distancia de Kant para seguir a Heidegger. El motivo es el del carácter de la objetividad o de la síntesis en la cosa. A diferencia de Kant la objetividad no se constituiría en los principios *a priori* de las categorías. El filósofo francés considera que la primera crítica kantiana usa el término de objetividad desde una perspectiva epistemología. En cambio en *El hombre falible*, bajo el influjo heideggeriano, la objetividad va a ser diseñada a partir de un ordenamiento ontológico como señala a continuación:

Esta objetividad, que no reside ni en la conciencia ni en los principios de la ciencia, es más bien el modo de ser de la cosa. Es propiamente, lo ontológico de esos entes que llamamos cosas. Heidegger —a quien nos negaremos a seguir adelante— tiene razón cuando dice

*que la revolución copernicana consiste, ante todo, en remitir de lo óptico a lo ontológico, es decir a la cosa considerada como uno de los <<entes>> entre los <<entes>>, a su constitución ontológica.*¹²⁷

La distancia conforme el planteamiento kantiano acerca de la objetividad no estriba solamente en su finalidad por explicar trascendentalmente la universalidad de la ciencia. El mismo Ricoeur se ha encargado de señalar que las categorías kantianas iban a ser “traducidas” de su ámbito original al de una filosofía del hombre. Pareciera que la diferencia reside precisamente en la relevancia del aspecto puramente intencional de la cosa. Para Ricoeur el tercer término resulta ininteligible si no es concebido desde su exterioridad e intencionalidad (en la síntesis de la intuición con el discurso), por lo que de ninguna forma se puede dar razón en el interior de la conciencia.

Esta apropiación de la remisión de lo óptico (la cosa en su modo finito e infinito) a lo ontológico (la modalidad falible del conocer, *i.e.*, la imaginación pura) del ente es la apropiación más evidente y productiva que Ricoeur hace del pensamiento heideggeriano. Pero hay que destacar que hay una disonancia entre los dos modos de hacer filosofía. Para Heidegger la filosofía es finita, el ser-para-la-muerte, es tan sólo uno de los dispositivos que señalan en esa dirección. La antropología filosófica de Ricoeur como anteriormente se indicaba pretende ser la de una del término medio, del ser mixto. El término medio del conocer plantea una semejanza al modo de ser del hombre mismo. Los signos de la paradoja, la antinomia y la desproporción parecieran ser compartidos. Sin embargo el tercer término, la habilidad en el conocer, es una categoría formal. Ella es denominada como *imaginación pura*, la cual tiene por función operar la síntesis del mirar y el decir sobre la cosa, por lo cual podemos entenderla como la productora de la objetividad.

La imaginación pura puede ser objeto de la reflexión en tanto que opera síntesis en la cosa. Pero se torna irreflexiva al pretender remitir su análisis a la conciencia, poca cosa sabemos conceptualmente y analíticamente acerca de este “tercer término”. Lo antinómico de la manifestación del tercer término es que a diferencia del análisis de corte conceptual que se despliega a lo largo de su reflexión de la mediación del conocer, las peculiaridades de esta

¹²⁷ *Finitud y culpabilidad*, p.57. Aquí el texto heideggeriano al cual se está refiriendo Ricoeur es *Kant y el problema de la metafísica*.

síntesis trascendental conducen a Ricoeur al uso de la analogía, es decir al uso de la imagen para aproximarse su estructura paradójica de la imaginación pura.

La función de la imaginación pura va a ser semejante a la del cuerpo como una mediación, señala Ricoeur, en tanto que su gesto inicial es abrirnos al mundo. Pero la imagen más propicia es la de la luz. Sabemos de este tercer término en cuanto permite aprehender las cosas del mundo. Éstas son la evidencia de que una instancia ha posibilitado su objetividad, que las ha vuelto perceptibles a la mirada lo mismo que susceptibles de ser dichas. Sin embargo, esa claridad que es producto de la objetividad resulta contrastante cuando ponemos a indagación a esa luz que clarifica, pues sucumbe a la conciencia. La naturaleza del origen de luz de la luminosidad es el “enigma puro” o, por decirlo de una manera contrastante, se torna oscuridad para la conciencia misma. En esta analogía lo fundamental a destacar es que la proveniencia de la luz no reside en las cosas que nos permite percibir, ni de alguno de los elementos que sintetiza. Simplemente sabemos a través del noema es decir las conexiones que opera la conciencia en la cosa.

b) El término medio y el tiempo

La fenomenología de la cosa es una de las aportaciones heideggerianas a *El hombre falible*. Pero difícilmente el filósofo alemán y el francés podrían concordar en cuanto al ser de la cosa. Precisamente el término medio es una de las discordancias que lo distancian el pensador alemán.¹²⁸ Pero en este caso se torna crucial en cuanto que para Heidegger la actividad objetiva está ligada con el esquema de la temporalidad. Este detalle no es menor, ya que pone al descubierto las distancias entre el espíritu filosófico ricoeuriano, guiado por una ontología de la mediación, con el pensamiento de la finitud de Heidegger. La importancia que éste da al tiempo como la estructura unificante, capaz de determinar el conocer brinda una explicación anclada en la intuición.

¹²⁸ Hay que señalar que, al menos en *El hombre falible*, son notables (pues denomina su investigación como una ontología fundamental). Como hemos visto, en el análisis de la cosa, que es fundamental en esta obra, Heidegger es una guía de primer orden.

La posición crítica hacia el pensador alemán gira en torno al énfasis que éste le brinda a la dimensión intuitiva sobre el ente. Precisamente esto es una derivación de la relevancia que desde la finitud se le da al tiempo como la estructura que unifica la conciencia del ente. Como hemos señalado para Ricoeur esa instancia unificante no es la percepción que nos remite a la sensibilidad o del discurso que nos conduce al entendimiento. Aceptar que dicha síntesis trascendental se sostiene en el esquema kantiano de la temporalidad sería un paso atrás en la formulación ricoeuriana. En tanto que el polo de la sensibilidad tendría una posición determinante frente al aspecto inteligible y discursivo del entendimiento. En las palabras del filósofo francés se estaría constituyendo al ente desde el polo de lo finito. Para Ricoeur el problema de la finitud en Heidegger se revela en concebir la determinación del conocer de la cosa a partir de los esquemas de la intuición temporal.¹²⁹ Es por ello que Ricoeur va a replicar en los siguientes términos,

*...conocer el ente es no sólo dejar que aparezca sino también determinarlo intelectualmente, ordenarlo, decirlo. Por eso, una filosofía de la finitud, incluso interpretada como finitud que trasciende, no es suficiente para resolver el problema. Hace falta una filosofía de la síntesis —de la síntesis de finitud y de racionalidad—. La sustitución sólo ha sido posible a costa de reducir el problema de la objetividad al del dejar aparecer. Se ha eliminado la tensión del problema eliminando el polo de entendimiento en beneficio del polo de intuición; se ha suprimido el problema específico de la coincidencia entre la racionalidad y la intuitividad, entre el pensar y el ver, dentro de la objetividad. Si se hace justicia a la dramática del objeto, ya no podemos contentarnos con fórmulas que sólo bautizan la dificultad, cuando no la enmascaran: apertura, trascendencia, dejar objetivar al objeto, etc. Estas expresiones son simples engaños pues disimulan lo esencial: que un orden nocional se aplica a lo que se muestra a la intuición.*¹³⁰

Para Ricoeur el engaño reside en el momento en que se sacrifica la objetividad por la intuición. Todavía más cuanto que lo intuitivo es un momento propio de la finitud ligado a la sensibilidad y al esquema temporal. Dicho extravío, según Ricoeur, más que una

¹²⁹ Cfr. Heidegger Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

¹³⁰ *Ibíd.*, 61. [*Las negritas son mías*]

respuesta satisfactoria es solo una manera de enunciar el problema de la carencia de un “para sí” del tercer término en la estructura del conocer. En efecto siguiendo a Heidegger en cuanto que la intuición sería el conocimiento del ente, se niega el momento discursivo, donde habría una determinación del discurso. Con ello se cierra el paso a la objetividad. La radicalidad del problema nos llevaría entonces a sostener que si no se establece la síntesis de la objetividad tampoco podría concebirse la cosa.

5.3. Conclusión: El formalismo y los límites de la reflexión pura

La categoría de imaginación pura es el punto de llegada en la reflexión ricoeuriana sobre la estructura del conocer. Pues lo conduce a la modalidad específica de la experiencia cognoscitiva del ser humano. La importancia de esta etapa, que pareciera alejarnos de nuestro tema (el mal), reside en su impronta formal, en tanto que visibiliza el hilo ontológico (y filosófico a la vez) de la desproporción humana. Dicho desvelamiento solamente es posible por la intervención del discurrir de la filosofía en su sentido, deliberadamente, más abstracto. Es como si ante el patetismo de la miseria, cuyo movimiento es hacia la aparición inmediata del mal en el hombre (*i.e.* hacia la introspección), Ricoeur impusiera un distanciamiento hiperbólico.

Pero la reflexión pura ocupa el punto de arranque de la antropología filosófica ricoeuriana. Lo importancia de esta fase consiste en la articulación de un esquema sincrónico que, si bien no subsume la reflexión, si le provee de una línea directriz adecuada para las siguientes mediaciones del hombre. De forma que esta sincronidad se corresponde con mediación práctica práctico y sintiente del ser humano. Es decir, que también operan en ellas el modelo de negación existencial, afirmación originaria y el término medio o habilidad. Por otra parte, el ser falible en su labor de mediación es proclive al fallo, en este caso la incoincidencia que se traduce en el error entre aquello que percibimos y decimos de la cosa. Por lo cual, si hay falibilidad es porque se halla presupuesta en el conflicto originario del hombre en el despliegue de sus operaciones prerreflexivas.

Una objeción a esto sería que el conocer, metafísicamente, agotara las otras en su funcionamiento. Sin embargo, para Ricoeur el ser humano dista de ser una suma esquemática. En descargo del planteamiento de *El hombre falible*, cada totalidad que compone lo humano posee una particularidad, un despliegue que lo caracteriza. Comenzar con el conocimiento se debía a que su formulación esquemática posibilita reconocer más claramente un ordenamiento categorial. Pero las otras mediaciones tienen su matiz propio, inclusive podemos señalar que su movimiento va a contrapelo del comienzo de la reflexión. Es decir, la abstracción ahora que ha cumplido con su propósito, plantea la nueva tarea de la concreción.

Capítulo 6

6. Síntesis práctica. Entre el carácter y la felicidad

6.1 Introducción

En el capítulo anterior se había mostrado las líneas directrices de una filosofía del hombre falible. Esta etapa —aunque pareciera alejarnos del objeto de la presente investigación (el problema del mal) — no resulta determinante para que se pierdan de vista nuestros objetivos. Al contrario, gracias al estilo abstracto que se despliega a lo largo de esta fase de la investigación resulta posible explicitar los cortes analíticos esenciales que sirven para pensar filosóficamente la desproporción constitutiva de la totalidad humana. Sin este pasaje formal y abstracto de una filosofía del hombre, el problema del mal y el ser humano, solamente se podría entender superficialmente o sin la distancia suficiente que nos permita indagar acerca de sus estructuras elementales.

El paso del ámbito cognoscitivo al práctico da continuidad al armado trascendental de la reflexión inicial. Sin embargo nos encontramos con una novedad importante. Mientras que en la etapa del conocer la exigencia apuntaba hacia la radicalidad y pureza de la ontología humana; la exigencia del momento práctico tiende de una forma matizada hacia su totalidad. Al tomar el conocimiento como punto de partida, Ricoeur, se compromete con un estudio de tipo “arqueológico”. Se remonta a un origen de vestigios abstractos que tienen la cualidad de una persistencia tal como para establecer un marco general. En cambio, el movimiento práctico asciende hacia un mundo cuya presencia está poblado de contenidos, es decir hacia la dimensión concreta. Pero hay que señalar que esto se devela en el dominio de la filosofía y que no es el reflejo fiel de lo que experimenta cotidianamente el ser humano.

Sería un error plantear que las mediaciones de la condición humana se despliegan en el mundo por etapas, primero de la abstracción para luego incursionar en la totalidad misma, esta sucesión sólo es legítima en cuanto a que responde a una metodología específica. Para Ricoeur la filosofía transgrede la realidad, la cuestiona para acceder a un nuevo nivel de reflexión y de asombro. En ese sentido Ricoeur justifica la nueva dirección de su análisis cuando señala que,

Pero el orden de la filosofía no es la repetición de la vida, de la existencia, de la praxis, o como queramos decirlo. La totalidad que cada uno de nosotros constituimos, y en la que vivimos y actuamos, no se convierte en problema más que para una filosofía que se ha separado de ella al plantear otra cuestión, al brindar otro punto de apoyo a la subjetividad: el de la «pura» cosa. Para una filosofía semejante, la totalidad se convierte en problema filosófico; se excluye lo que engloba; no se comprende lo que comprende; la totalidad se vuelve entonces sorprendente. Es la separación, la diferencia, el resto. Por eso, la reflexión trascendental, aunque tardía en el movimiento de la totalidad, debe encabezar un orden propiamente filosófico, puesto que hace que la cuestión de la totalidad sea filosófica al convertirla en algo problemático.¹³¹

En un principio, el comienzo metodológico a partir de la descripción del “yo conozco” determinaba la realidad, pues la despojaba de la afectación inmediata al tratar los temas del hombre y la maldad. Ahora el siguiente paso es el de restituir a la reflexión los contenidos humanos a la composición estructural inicial. Pero la totalidad, al abordarla filosóficamente, exige también reconocerla no sólo como problema, como irrupción o novedad para el discurrir reflexivo, sino que también como tentación o riesgo.

El peligro para Ricoeur es el del totalitarismo filosófico. Éste tiene por base la ilusión de que la totalidad es accesible de un modo simple e inmediato, aquello que se conoce como determinismos. En uno de sus ensayos de esta época, “La paradoja política”¹³², Ricoeur

¹³¹ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p.66.

¹³² Ricoeur, *Historia y verdad*. “La paradoja política” es uno de los escasos ensayos de filosofía política que encontramos de Ricoeur en este periodo de su pensamiento. Sin embargo, es un escrito muy lúcido en intuiciones, sobre todo, si tomamos en cuenta que el contexto polarizado

plantea que una de los principales errores de la política soviética y de los intelectuales que la secundaron, consiste en su incapacidad de reconocer una esfera política autónoma, la cual no se encuentra subordinada al bienestar del ámbito económico. De modo que, así como es indudable la existencia de un mal económico (la desigualdad en la distribución de bienes, la explotación económica, etc.), también es pertinente hablar de un mal político.

La consecuencia del determinismo es que, no solo impide reconocer el mal propio de la política, pues también le niega una dimensión constructiva para la vida social. Es decir, habría un obstáculo epistemológico para distinguir la dinámica propia de la política, en tanto que el economicismo concibe el Estado como un mero instrumento de una etapa transitoria y perversa de la historia del hombre. El obstáculo se torna infranqueable para apreciarle alguna dinámica positiva y que, por tanto, el Estado y el poder tienen un carácter paradójal. De modo que señala Ricoeur, desde una posición entre realista y liberal, que

Sólo una filosofía política que ha reconocido la especificidad de lo político —la especificidad de su función y la especificidad de su mal— está en condiciones de plantear correctamente el problema del control político.

[...] Al inventar el problema de los controles democráticos, los “philosophes” del siglo XVIII inventaron el liberalismo verdadero, que, sin duda, va más allá de la forma del Estado burgués.¹³³

El filósofo no es ajeno a los dilemas que enfrenta el político, pues señala en *El hombre falible*: “Nada se presta tanto a la impostura como la idea de totalidad. Se dice demasiado deprisa: aquí está, allí está; es Espíritu, es Naturaleza, es Historia. La violencia no está lejos; en primer lugar sobre los hechos y, en seguida, sobre los hombres si, sobre todo el filósofo de la totalidad tiene poder sobre los hombres.”¹³⁴ Entonces, para Ricoeur una investigación que asuma la totalidad en su tarea reflexiva debe de proceder mediatamente. El ser del hombre no es producto de un ámbito determinado o dicho de otro modo, no es un producto.

intelectualmente. Aquí retoma la posición realista de Max Weber, pues le brinda el concepto de lo político, pero lo complementa con una posición liberalismo moderado.

¹³³ *Ibíd.* Cfr.318-324

¹³⁴ Ricoeur, *El hombre falible*, p.67

Proceder de forma correcta ante el hecho humano consiste en una metodología atenta a la pluralidad de mediaciones que lo constituyen. Precipitarse en un solo aspecto tiene por consecuencia una versión reducida del hombre. Pero además, la totalidad es concebida como un tarea, aquí Ricoeur toma prestada la idea kantiana de *noúmeno*. Lo importante es que la descripción de la vida práctica se compone de una totalidad determinada trascendentalmente por las categorías de la fabilidad. Por un lado, el carácter que ocupa la finitud, pero ya no como mera perspectiva, sino como totalidad de ámbitos finitos; por otro nos encontramos con la infinitud, que Ricoeur, retoma de la filosofía práctica aristotélica con la noción de felicidad y, por último, la dimensión intermediaria la encontrará en el respeto.

No hay que olvidar que además de su evidente carácter reflexivo, el planteamiento ricoeuriano no cesa en su aproximación fenomenológica al hombre. Por tanto, su indagación está obligada a la pregunta acerca de la estructura originaria de la vida práctica del hombre. Es menester indicar que la pretensión en *El hombre falible* consiste en señalar que el momento fundamental de la vida práctica no encuentra en la dualidad entre el bien y el mal la constitución originaria de su sentido. En coherencia con lo que hemos señalado, Ricoeur ha reducido las manifestaciones empíricas a otro sector de su proyecto. Si sostiene esta dualidad como el comienzo de su descripción se desplazaría prematuramente del mal como acontecimiento y no como posibilidad antropológica. En cambio las nociones de carácter, felicidad y respeto van a servir para una descripción neutra de la praxis, pero cabe interrogarse ¿En qué medida esto afecta nuestra concepción tradicional de una vida práctica determinada por lo bueno y lo malo? Intentaremos dar una respuesta a lo largo de este capítulo.

6.2 Negación existencial: Finitud y totalidad

En el ensayo “El habitus, el relato y la promesa”, J. Michel, un especialista destacado en la obra de Paul Ricoeur, analiza la concepción de carácter en la trayectoria ricoeuriana.¹³⁵ En un estudio comparativo entre las obras del preclaro sociólogo francés Pierre Bourdieu y Ricoeur, señala los distintos abordajes a la noción de carácter. Michel procede por realizar una demarcación en el itinerario ricoeuriano al respecto de dicho concepto. Mientras que hay una concepción temprana del carácter, la que atribuye a *La filosofía de la voluntad*, que se puede considerar como sustancial, ya que se entiende como una estructura atemporal, como una suerte de destino inalterable; en obras tardías como *Sí mismo como otro* (1990), Ricoeur corregiría la concepción metafísica del carácter a partir de su incorporación de la identidad narrativa. En tal sentido Michel señala críticamente que:

*Solo la primera conceptualización del carácter, — tal como aparece en La filosofía de la voluntad [Philosophie de la volonté] — definido como una naturaleza heredada e inmutable, puede asimilarlo a la identidad-ídem. La única manera de superar la aporía y de conjurar la trampa sustancialista de la identidad consiste, precisamente en dar una historicidad del carácter, mostrando al mismo tiempo que las disposiciones, precisamente por ser duraderas, por estar incorporadas a lo más profundo de sí, son resistentes al cambio.*¹³⁶

J. Michel sostiene que en planteamientos posteriores, en especial *Sí mismo como otro*, ya en la órbita del “movimiento postestructuralista”, es notorio el viraje en su consideración del carácter. Pues Ricoeur incorpora a esta noción elementos de temporalidad, gracias a las capacidades narrativas del sujeto. En ese sentido, la reflexión sobre el sí de la subjetividad distingue la identidad en dos, por un lado la que denomina *ídem* (más arraigada en el yo) y, por otro, su contraparte *ipse* (más propensa a los cambios).¹³⁷

¹³⁵ Michel Johann, *ibíd.*, (cfr. con el capítulo “El habitus, el relato y la promesa”).

¹³⁶ Johann Michel, *ibíd.*, p.32.

¹³⁷ Ricoeur Paul, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI Editores, México, 2013.

Sin embargo, Michel no pareciera ser del todo exacto cuando analizamos los postulados vertidos en *El hombre falible* sobre el carácter. Es evidente que su interpretación parte de *Lo voluntario y lo involuntario*, pero deja de lado los importantes agregados que años después del primer volumen incorpora a *La filosofía de la voluntad*. Aunque podría pensarse que debido a la cualidad categorial que ocupa el carácter (como polo práctico de la finitud), puede ser entendido como una estructura cerrada e inalterable, esto sólo describe una de las facetas del concepto.

La finitud práctica del hombre, como ya señalábamos, es lo que Ricoeur entiende con el concepto de carácter. A diferencia de la perspectiva o punto de vista, este término contiene una composición más compleja y heterogénea. El carácter comprende el conjunto de las mediaciones finitas del hombre, por tanto es la totalidad de la finitud. Así podemos decir con M.F. Begué: “El carácter no es ni cosa ni destino, es la totalidad de los aspectos finitos de cada persona.”¹³⁸ La confusión puede resultar debido a que la noción de carácter sea abordada fenomenológicamente. Y que por tanto la argumentación adquiera un tono abstracto; sin embargo, hay un plano que niega la sustancialización, pues el carácter se comprende más como un campo que sintetiza los múltiples planos de la finitud, tanto los grados en que logran articularse, como sus ambivalencias.

No hay que desestimar que el carácter no es abordado de forma aislada sino a través del método reflexivo y a través de su despliegue hacia la exterioridad. Así como el análisis de la cosa, el carácter no parte de una investigación de su intimidad en el yo, sino en relación con las obras humanas. En el esquema abstracto del conocer a cosa ya está dada a la conciencia. Pero cuando hablamos de obras, el ámbito noemático de la conciencia se ensancha en cuanto al contenido de los objetos a los que se intenciona. En tanto que la obra siempre remite a un sujeto que ha inscrito un sentido en ella. La acción humana se traduce en elementos culturales con los que disponemos en nuestro mundo.

Los principales componentes del carácter son dos formas en que la perspectiva va a desbordar la reducción objetiva establecida en el conocer: la finitud afectiva y la finitud práctica. Aun cuando pueda parecer que Ricoeur está confundiendo dos ámbitos distintos,

¹³⁸ Begué Marie-France, *Paul Ricoeur. La poética del sí mismo*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006, p.37.

comienza por el estudio de la perspectiva afectiva. Sin embargo el acto voluntario no puede prescindir de un querer, de un deseo que se encuentra todavía confundido con las disposiciones prácticas. Así como al final de la indagación sobre el conocer encontrábamos no sólo un conocer, sino un poder o una voluntad de conocer, en el momento práctico lo afectivo, es lo que mueve a la acción.

La decisión de Ricoeur por describir la perspectiva afectiva en lugar de la práctica se debe a la importancia del ser deseante de la acción. La función del deseo es para Ricoeur análogo al del cuerpo propio. Es un gesto inicial de apertura al mundo, sólo que en lugar de situarnos en el nivel de la percepción, nos impulsa a la consecución de lo deseado. Es decir, el deseo es la matriz creativa que lanza proyectos en el mundo, hace que el sujeto salga de sí hacia a la realización práctica. El proyecto no es una operación mecánica de la conciencia, sino un ejercicio que tiene por basamento un ser motivado.

Ahora bien, para que el deseo sea factible tenga el sujeto debe de atender, estrechar la apertura inicial en una perspectiva que lo vuelca concretamente en lo que se denomina el *pragma*.¹³⁹ Pero es bajo la motivación de un proyecto, de algo querido, donde se intersecta lo afectivo con lo práctico. Pero la atención afectiva se caracteriza, no por una negación inicial, sino por su intencionalidad, ya que: “Lejos, pues, de advertir el estrechamiento de mi perspectiva afectiva, estoy ante todo volcado en lo que hago; y lo que hago se intercala en la meta de lo que queda por hacer.”¹⁴⁰

El querer lanzado hacia afuera recibe una forma o un estrechamiento que se inscribe como la motivación de algo. No todo en el mundo es deseable ni detestable, debe haber una serie de razones, aun al nivel de la pre-reflexión, que logren mover la voluntad hacia el momento decisivo de proyectar algo que se está por hacer. La perspectiva del conocer sirve de esquema para entender que la afectividad, aun cuando como gesto inicial, consista en un estar abierto. Pero que a la vez su especificidad se encuentre en el cierre de dicha apertura inicial.

¹³⁹ Ricoeur en su obra *Lo voluntario y lo involuntario* utiliza este término para referir el aspecto *noético* del campo práctico, como la cosa representada que proyectamos en el mundo para ser realizada.

¹⁴⁰ *Finitud y culpabilidad*, p.69.

Ese algo es el proyecto mismo, que no puede prescindir de los motivos, como si se tratara de un mero *fiat* o una decisión radical de la conciencia. Sin embargo, por el otro extremo, tampoco se puede reducir la motivación al plano de una necesidad mensurable y que instrumentalmente o por mero cálculo determina externamente la realización de un proyecto. En contra de estas dos vías, Ricoeur encuentra que los motivos inclinan al “yo” a su autodeterminación pero en relación con una serie de aspectos que no son determinables mecánicamente, como señala: “La inclinación es la “pasión” específica del querer. Sólo un querer inclinado, emocionado, puede determinarse él mismo”.¹⁴¹

Un segundo abordaje de la perspectiva afectiva es a partir de su estructura paradójal. Por un lado en el aspecto intencional el deseo se torna claro en cuanto que se proyecta imaginativamente en los distintos momentos que componen la realización del *pragma*. Pero ese deseo no es el de un ser formal y abstracto como el del conocer, sino que lo es de una corporalidad propia que mediatiza un proceso intencional. Sin embargo el carácter mediador es un aspecto solamente, pues también la conciencia se vuelve hacia sí misma, hacia un momento *cenestésico*. Remitirse a ello es desintencionarlo y situarlo en el momento de su diferenciación, pero también el de su oscuridad, de su cierre afectivo no intencional. En la paradoja que presenta la persona en la afectividad del querer, también va a localizarse una estructura de fragilidad, de ocasión para el mal.

Pero la noción de “cierre afectivo” no tiene una connotación moral. Si ya no estamos en el campo de un ser abstracto y formal como el que se operaba en el conocer, ahora el punto de partida es la perspectiva de una persona que inexorablemente tiende hacia su diferenciación originaria, una serie de afecciones o predilecciones exclusivas de ser singular. La finitud en esta instancia adquiere relevancia en tanto que el apego hacia mi propio ser es ya afectivamente un punto de vista que se encuentra todavía en una instancia neutral y no moral del querer. Sin embargo aunque no sobrepase el conjunto de las disposiciones (como ya señalábamos) el cuidado de sí es un polo por demás frágil, cuyo ser neutral puede ser degradado en egoísmo o en el narcicismo de esa diferencia encantada en la ilusión de su propio reflejo.

¹⁴¹ *Ibíd.*, 70.

La segunda distinción de este despliegue reflexivo sobre el carácter es la perspectiva práctica. Si el punto de vista afectivo se encuentra correlacionado con el orden de las motivaciones, la perspectiva práctica va a estar intencionada al hábito (*héxis*). Si en un cierto momento, en el de su claridad, la afectividad tiende hacia el *pragma*, ahora la perspectiva práctica, mediante el hábito, se intenciona hacia la mediación corporal del proyecto, lo que Ricoeur llama el *organon*.

Con este término se quiere aludir a una dinámica finita de la acción práctica, la de inercia. El hábito media finitamente en la ejecución de un proyecto, en tanto que requiere de una determinada inercia, un detenimiento momentáneo en el flujo de la acción, con el fin de adquirir una serie de conocimientos, ya sean de carácter motriz, intelectual, moral, etc. El hábito interrumpe a la afectividad de la conciencia en su atención hacia lo querido. Y reconduce la intencionalidad hacia los planos de la adquisición y la introyección que componen el hábito y en un plano más general la costumbre. Es ahí donde el carácter paradójico se evidencia, señala Ricoeur:

Ahora bien, esa misma espontaneidad práctica, mediadora de todos nuestros deseos, es la que convierte mi potencia en impotencia. Cualquier costumbre, en efecto, es el principio de una «alienación» que se inscribe en la estructura misma de la costumbre, en la relación entre aprender y contraer. La costumbre es posible porque el ser vivo posee ese admirable poder de modificarse a sí mismo por medio de sus actos. Pero, al aprender, se afecta a sí mismo; mi capacidad posterior ya no está en situación de volver a empezar, sino de continuar; la vida sigue, y empezar no es frecuente; así, a través de esa afección continua de mí mismo, nace una especie de naturaleza humana, es decir, una imitación de lo nativo, de lo innato, por medio de lo habitual. Lo que se aprende se adquiere (habitud), y lo que se adquiere se contrae.¹⁴²

Es de llamar la atención estas dos acepciones utilizadas por Ricoeur, la de hábito y costumbre. El hábito por naturaleza propia no puede darse como un *continuum*, pues tiene un carácter intermediario, como la serie de secuencias que son la base de aquello que en la superficie nos aparece como un fluir de la acción proyectante. Su gesto inicial es la apertura

¹⁴² *Ibíd.*, p.75

que le da el aprender, pero esta situación requiere de su interiorización del sujeto proyectante.

Pero la costumbre nos conduce al momento de la sedimentación de los hábitos, cuando pierden su apertura como aprendizaje como parte de la ejecución de un proyecto y se contrae como una segunda naturaleza (lo adquirido predomina entonces sobre lo aprendido), como algo dado fuera de mí ser práctico, es cuando la estructura se presta para la alienación. Ella consiste en que lo aprendido se excluye de las determinaciones de una acción práctica, dejan de ser la base de una acción y, en cambio, la costumbre se vuelve el *continuum* a fundamentar.

Ricoeur caracteriza por perspectiva práctica una “forma de perseverar”, como un momento necesario del actuar humano pues permite que lo aprendido, aquello que en un momento su aparición fue novedoso, no se diluya en el proyecto y continúe en el mundo, sólo que ahora a través de la finitud en la contracción de sus contenidos. Pero la finitud práctica también señala hacia la dialéctica que establece la conciencia entre una apertura a la incorporación de aprendizajes a través de hábitos así como de su necesaria sedimentación o materialización de su existencia.

Ahora bien, para Ricoeur el carácter no puede ser el resultado de una combinatoria de rasgos finitos, como propondría la caracterología. La conjunción de hechos simples que darían cuenta de la complejidad de una personalidad. Los rasgos afectivos y prácticos de la finitud se encuentran en el marco de una generalidad. Si no son la suma de datos a los cuales un espectador externo pueda mensurar, entonces habría otra vía para acceder a la comprensión del carácter. Aquí es dónde se va a recurrir a los frutos arrojados por la reflexión trascendental, al detenerse en la analítica de la mediación del conocer. En cuanto a la consideración del carácter, la estructura del conocer que nos va a servir para determinarlo es la perspectiva.

El punto de vista consiste en el estrechamiento de una estructura abierta (la del cuerpo como mediador de las cosas del mundo) a través de la intencionalidad en la cosa. En el caso del carácter la estructura abierta es denominada por Ricoeur como “el campo total de

motivación”.¹⁴³ Si recordamos la función del cuerpo en el conocer, como un mediador que abre el ser al mundo de la percepción, entendemos ahora que el campo total de mis motivaciones afectivas y prácticas se encuentran en apertura hacia un afuera. El estrechamiento se da cuando esa generalidad se encuentra determinada hacia los valores de un mundo. El carácter es ese modo, esa expresión única e intransferible en que el campo de motivación de una persona se formaliza en su relación hacia todo el rango de los valores humanos. El carácter en ese sentido parcializa dicha totalidad finita.

Por ello dice Ricoeur del carácter que “es el estrechamiento de esa <<alma entera>> cuya humanidad es la apertura. Mi carácter y mi humanidad, unidos, convierten mi libertad en una posibilidad ilimitada y en una parcialidad constituida”.¹⁴⁴ La ilimitación es que siendo humanos somos una apertura capaz de recibir cualquier creación espiritual del ser humano, pero el acto de recepción recibe su modo de ser singular mediante el carácter, la personalidad que articula, en cuanto que somos seres cuyo modo de sentir es único en el mundo.

P. Kemp es muy acertado en su comentario, donde señala que, “los valores, tales como la justicia, la igualdad, etc. expresan el hecho de que el hombre recibe la ética como conjunto de costumbres dadas y, al mismo, tiempo, la lleva a la práctica por medio de sus propias valoraciones, preferencias y tomas de posición”.¹⁴⁵ La forma o la expresión particular de este último conjunto que es el carácter (valoraciones, preferencias y tomas de posición) sólo pueden saberse en referencia específica a un afuera que constituye mi parcialidad. Es decir, el carácter es el origen de mi intención práctica, pero como la imaginación pura, no se puede descubrir si no en relación con lo humano y sus valores.

Este planteamiento es sin duda una toma de posición humanista por parte Ricoeur, lo cual es uno de los tantos indicadores de la distancia de la filosofía heideggeriana, en este caso el

¹⁴³ Esta noción es una recuperación del concepto de “expresión” de H. Bergson, sólo que de una forma más neutra.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, 79.

¹⁴⁵ Kemp Peter, *Sabiduría práctica de Paul Ricoeur*, Editorial Fontamara, México, 2011, p., 34. Aun cuando esta cita describe planteamientos posteriores de la obra ricoeuriana, se encuentran conectadas con el dispositivo del carácter como un campo total de motivación (el cual se comienza a formular en *Lo voluntario y lo involuntario*), lo cual derivará en posteriores planteamientos como el polo de la mismidad o la identidad *ídem* del hombre.

de su acendrado anti-humanismo.¹⁴⁶ Por supuesto que la posición ricoeuriana tampoco podría entenderse bajo la rúbrica de los humanismos fuertes y universalistas, sino de una forma atemperada de que todo lo humano es potencialmente abierto a la experimentación o si se quiere a una apropiación mediante un esfuerzo por traducir los valores propios de su conformación cultural primera. Mas no hay que olvidar que esto parte de un momento originario de apertura (ninguna formación cultural se encuentra cerrada a mí ser, más allá del sentido axiológico que se le atribuya), que posteriormente se estrecha y recibe su formulación finita en la experiencia de su recepción. La más elemental así como singular de todas ellas es la del carácter propio.

6.3 Afirmación original: La felicidad¹⁴⁷

La felicidad es el polo de la infinitud en el ser práctico del hombre. Al igual que su contraparte finita (el carácter), la felicidad tiene la cualidad de conformarse como una totalidad. El esquema de la desproporción en el conocer, aun cuando determine el sentido de la desproporción del “yo práctico”, se distingue en que sólo se ocupa de un modo parcial ya sea de lo finito o infinito. La dimensión práctica se ocupa de un modo total de la transgresión que lo infinito hace de lo finito, así como nos brinda un resultado global de la desproporción ontológica de lo humano.

¹⁴⁶ Ver Schweiker William, “Paul Ricoeur and the Prospects of a New Humanism”, en David Kaplan (ed.), *Reading Ricoeur*, State University of New York Press, Albany, 2008. En este trabajo Schweiker propone una tipología de los humanismos. La propuesta ricouriana de que se inscribe en la mesurada expresión “humano, sólo humano”. Allí es confrontada con posiciones consideradas extremas: por un lado, con la expresión nietzschiana “humano, demasiado humano” y, por el otro, con la levinasiana “humano, otra manera de ser humano”.

¹⁴⁷ En la traducción al español se utiliza el término de *dicha*, pero es evidente que la referencia es a la felicidad (la *eudaimonía* aristotélica). Por otra parte, este concepto de la filosofía práctica de Aristóteles es retomado en estudios más recientes como *Sí mismo como otro* en el mismo sentido de felicidad. Estos no son conceptos lejanos, al contrario, en la entrada a felicidad dice: *Concreción del bien para el hombre. Consiste en una actividad del alma conforme a la virtud perfecta y a lo largo de una vida completa. No debe confundirse con la dicha, que es la suma anterior más el bienestar material.* Miguel Candel, “Glosario”, Aristóteles, *Protéptico – Metafísica*, Editorial Gredos, 2014, p. XCII.

El cuidado de que el carácter tome un carácter sustancial, al precipitarnos acerca de la naturaleza como totalidad, es el mismo que el de la felicidad. Hay un riesgo de totalizar incorrectamente el contenido, así como la forma, de dicho término. La primera tarea es reducir la noción de felicidad como la suma de los placeres o la dilección de sí. Pues, en efecto, sería un contrasentido en la argumentación situar esta instancia de la infinitud dentro de una determinación de la sensibilidad como la del placer, pues señala que: *La dicha es algo muy distinto; no es un término finito; ha de ser, con respecto al conjunto de las aspiraciones humanas, lo que el mundo es con respecto a las aspiraciones perceptivas; así como el mundo es el horizonte de la cosa, la dicha es el horizonte en todos los aspectos.*¹⁴⁸

Para Ricoeur, incluso en el planteamiento aristotélico no logra por completo desmontar del concepto de felicidad su parte psicológica de la ontológica. Es necesaria una reflexión trascendental acerca de la felicidad para poder dar cuenta de ella en su totalidad infinita. Quien perfectamente se dio cuenta de la necesidad de plantear el problema de la felicidad desde un ámbito nuevo fue Kant. En su planteamiento prescinde de esta noción en tanto dilección producto de la facultad de desear. El problema es cómo retomar el concepto de felicidad más allá de su modo ingenuo, como una sumatoria de placeres, al ámbito de una totalidad cuyo horizonte es constituido por el bien en sus diversas predicaciones, y que a la vez que se mantenga como un fenómeno con la capacidad de ser experimentado.

En este tema en específico no será el último en el que Ricoeur trate hacer un diálogo crítico entre las filosofías prácticas de Aristóteles y de Kant. Sería en la *Crítica de la razón práctica* donde se daría una reducción radical al modo ingenuo de la felicidad, situándola en el marco de la deseabilidad. Esta abstracción, nos permite pensar la felicidad, fundamentalmente, como una instancia parcial, fundada en la dilección de uno mismo.

Esta abstracción metodológica a partir de Kant que permite deslindar la felicidad como un suma de placeres, posibilita un tipo de abordaje más genuino de la acción, a partir de la “teoría aristotélica *ergon* humano”, la cual Ricoeur retoma principalmente de su lectura a la *Ética a Nicómaco*. Esto consiste para Ricoeur en un proyecto práctico-existencial el cual no puede ser divisible en placeres finitos, ni reducirse a ellos. Pero si lo que hace al *ergon* o la

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p.79

acción humana una totalidad (y no una suma de deseos) es su cualidad de indivisible, hay que interrogar este aspecto.

Para Aristóteles el *ergon* es la actividad específica del hombre que es la que contiene las directrices del *logos*; es decir, actos que serían deseables por ellos mismos a la vez que serían autosuficientes. Más allá del contenido propio de dicha actividad, la vida virtuosa o la contemplativa, lo que retoma en su planteamiento es que la esencia del acto humano está implica un aspecto del deseo con la razón. Esto permite a Ricoeur desmontar una dicotomía ontológica entre estos mundos de la razón práctica kantiana. En lugar de este dualismo encontraríamos una aspiración a la totalidad en la vida activa del hombre.¹⁴⁹ Pero esto sólo podría ser debido a que:

La obra del hombre, en tanto que es distinta de la suma de sus intenciones parciales, se me escaparía si yo no pudiese enlazar el movimiento de conjunto de ésta con el proyecto mismo de la razón que está en mí, lo que exige la totalidad. Esta exigencia de la totalidad o razón es la que me permite distinguir la dicha como bien supremo de la dicha como suma de deseos saturados. Pues la totalidad que la «razón» «requiere» es asimismo aquella que el acto humano «persigue»; el verlangen kantiano (requerimiento, exigencia, petición) es el que revela trascendentalmente el sentido del ephíesthai aristotélico (persecución, tendencia, búsqueda).¹⁵⁰

Para Ricoeur, en la filosofía práctica kantiana ya se encuentra un término correlativo al de felicidad, sólo que de manera implícita. La acción del hombre sólo puede distinguirse como una totalidad en cuanto se deja determinar por las exigencias de la razón. En la lectura de Ricoeur, la moralización de la felicidad pasa a un segundo término en función de la relevancia del requerimiento de que la razón conjunte tanto la acción humana como la felicidad. En esa misma dirección es que el deseo puede reformularse y ser reintegrado a la reflexión sobre la felicidad. La reducción inicial de la dimensión desiderativa de la felicidad

¹⁴⁹ Aquí retomamos el riguroso estudio de Carmen Trueba sobre la felicidad aristotélica, “El concepto aristotélico de la felicidad”, Trueba Carmen (coord.) *La felicidad: perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, Editorial Siglo XXI/Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 82

se restituye ahora por la de un querer que hace uso de su razón. En el cual ya no hay antagonismo, sino que hay una conformidad en el deseo de felicidad.

Que el deseo, en esta nueva perspectiva, esté abierto a la felicidad como requerimiento de la racionalidad, da pie a que el carácter cobre pertinencia en la reflexión ricoeuriana. Esto toca en primer lugar a la perspectiva afectiva la cual establece los motivos de un proyecto. De ahí que tengamos que plantear que la motivación tiene la capacidad de ser direccionada hacia la totalidad del ser feliz. Lo mismo podemos deducir de los hábitos y las costumbres, cuya intención es al medio de realización, más que al *pragma* o al objeto proyectado a realizar.

El carácter, como señala Ricoeur, no tiene un estatuto objetual, en cambio solamente puede ser concebido como el origen cero de la totalidad de nuestro ser finito, el cual logra un saber de sí en relación a una determinada forma de apropiación de un mundo de valores. La felicidad, cuya totalidad, contrariamente al carácter, se perfila como un horizonte, como un fin el cual nunca puede ser colmado. Y que, sin embargo, reconfigura “el campo de total de motivación” mediante la constitución de su sentido, en tanto que orienta trascendentalmente hacia un proyecto existencial no arbitrario, sino cuya aspiración es la razón. Sin embargo la relación carácter-felicidad no deja de ser problemático y signado por la desproporción.

El carácter sólo puede remitirse a sí en los momentos en que interacciona con los signos de la humanidad. Dichos signos son índices o indicadores de un modo particular de ser, pero en relación. La felicidad no es una experiencia plena tampoco, son también fragmentos privilegiados los que nos permiten la certeza de que nuestro actuar se orienta a ella. En cierto modo son ciertos actos significativos (en el momento de la superación de un obstáculo, etc.) los que develan una totalidad que nos desborda como seres finitos y nos inserta en un proyecto común. Al respecto señala que:

Por un lado el carácter está enfocado en alcanzar ser al cual se refiere; por el otro, la felicidad no está recubierta dentro de ninguna experiencia, pero ella misma alude a instantes privilegiados que señalan en su dirección. En esos momentos preciosos en los que no estamos atendiendo nuestros límites, de nuestro carácter singular, sino a la apertura de

*un horizonte, a la promesa de alguna eventualidad, el sentimiento de “inmensidad” responde dialécticamente a esa “estrechez”.*¹⁵¹

Cuando J. Michel reduce el planteamiento ricoeuriano del carácter a lo heredado e inmutable, no toma en consideración que en *El hombre falible* se le reconoce una intencionalidad, que la hace mutable y receptiva a nuevas experiencias. Ésta consiste en la totalidad de la cual todos participamos, aunque no podemos agotar en nuestra singularidad. Aristóteles divide el hábito como una actividad que no responde a la especificidad humana (Ricoeur, como hemos señalado, le da una significación distinta), sin embargo el *ergon* es su reverso, pues es la actividad que aspira a la totalidad. Es imposible que todos nuestros actos respondan a ésta última, sin embargo nuestro yo singular es capaz de experimentarlo en momentos privilegiados, en el que nuestro horizonte se ensancha hacia lo humano.

6.4 Falibilidad: Respeto y persona

La cuestión del término intermediario en la reflexión práctica va a tomar forma mediante el esquema del conocer. Si la imaginación pura fue la instancia de síntesis de la objetividad de la cosa, ahora se requiere de su correlato práctico. Éste es lo que llama Ricoeur respeto, atendiendo a los recursos de la reflexión moral kantiana. La persona es aquello que se constituye, a partir de la mediación del respeto, así como la objetividad en la cosa. Pero la representación de la persona tiene una serie de aspectos que lo distinguen de la coseidad. Ricoeur ya señalaba que la imaginación, ese enlace que posibilitaba la constitución de la cosa podía concebirse sólo “en sí”, pero no “para sí”, de ahí su formalismo. En cambio la construcción de la persona es una instancia mediatizada, en tanto que: “No hay experiencia de la persona en sí y para sí”.¹⁵²

A diferencia de la reflexión sobre la cosa, la persona es una instancia práctica y por ello no se encuentra dada por sí misma. La forma en que es experimentada se da a través de la

¹⁵¹ Ricoeur, *Philosophical Anthropology*, p.13

¹⁵² Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p., 87

acción que nos conduce hacia la persona como un ideal (como el horizonte del proyecto de la felicidad) como una tarea que está por realizarse. Sin embargo, para que una investigación pueda acceder a ella es necesario el análisis de su composición noemática, de la cual ya se ha podido extraer tanto el polo del carácter como la felicidad.

Estas dos instancias prácticas son las que constituyen a la humanidad, cuyo correlato en la mediación del conocer es la objetividad. Al concepto de persona se ha llegado porque el ser humano no ha sido concebido como una mera acumulación, sino como una totalidad orientadora. Pero esta cualidad que conforma el trayecto por el eje infinito de la felicidad tiene que ser considerado a través de un carácter finito aunque con la capacidad de orientar sus motivaciones a dicho fin. Este entrecruce permite la posibilidad de la vivencia de una totalidad dentro del marco de la existencia singular.

La habilidad del respeto reside no sólo en la capacidad sintética de los ejes que logra articular, sino también es la falla como tal. No podríamos concebir el respeto sin concebirlo en su doble pertenencia, en su aspecto racional y sensible, a un fin como a una personalidad. El respeto constitutivamente se encuentra expuesto al equívoco. Pero no tan sólo en perderse por el lado mundano, sino también puede ser derrotado por un intelectualismo más allá de lo humano. Es sobre la base de esta desproporción práctica que Ricoeur va a fundamentar su concepción de persona, como una apropiación crítica de la filosofía práctica kantiana. Como señala a continuación:

*Con la forma de la persona me propongo una síntesis de un nuevo tipo: la de un fin de mi acción que sería al mismo tiempo una existencia. Un fin, por consiguiente, un término al que se subordinan todos los medios y todos los cálculos sobre los medios; mejor aún, un fin en sí mismo, es decir, cuyo valor no esté subordinado a nada distinto de él; y, al mismo tiempo, una existencia tangible o, mejor todavía, una presencia con la que entramos en unas relaciones de comprensión mutua, de intercambio, de trabajo, de sociedad.*¹⁵³

La persona es el principio regulador de la vida práctica del hombre. A partir del cual la acción queda determinada bajo el criterio de totalidad. Por otro lado esta determinación alcanza todos los dominios de la acción práctica, desde las relaciones “cara a cara” hasta la

¹⁵³ *Ibíd.*, p.89

vida de las sociedades. Pero la persona, así como la objetividad en el conocer, es una operación que se realiza en la exterioridad, que se presupone como una categoría mediadora, pero a la que no accedemos por introyección, es decir su análisis reflexivo se da afuera de la conciencia intencionada, en la intersubjetividad, y no dentro de ella, en alguna facultad. Si sabemos de la persona como la mediación que nos remite hacia el respeto, es por la relación que nos alumbró, por las síntesis que articula y condiciona trascendentalmente.

Pero el respeto como intermediario tiene una estructura antinómica. Tiene que, por un lado, enlazar el ámbito de la sensibilidad que se desarrolló en el análisis de las vertientes finitas (que se conjuntan en el carácter) con el polo de la determinación de la racionalidad infinita de unos fines que tiendan a la felicidad. Para Ricoeur la infinitud de esta razón se funda únicamente en su carácter de principio “incondicionado”, tal como enuncia Kant en la *Crítica de la razón práctica*. Esta indicación de exclusividad es una delimitación a la razón finita, empírica, ya que anularía el planteamiento de la felicidad si se busca su fundamento como una totalidad.

Pero una filosofía del hombre como ser mixto no se puede conformar bajo los presupuestos del concepto de respeto únicamente a través del principio de infinitud sino que le es preciso adherir a la reflexión un móvil finito. Éste tiene que ser conmovido (más allá de la regla) por el principio para que la razón pueda tener una realización práctica. Esto es precisamente lo que ya había preparado Ricoeur con su reflexión acerca del carácter propio como “un campo de motivación totalmente orientado”, una formulación que ya lleva implícita la antinomia. Pero todo esto, según Ricoeur, ya había sido vislumbrado por Kant, aunque de una forma poco desarrollada (y que lo conduce a la ambigüedad):

En sí mismo el respeto mantiene la frágil sutura entre moralidad y sensibilidad. Tenemos que hablar de esto en los términos de la paradoja: la razón es lo que descansa detrás de los motivos psicológicos, y la sensibilidad puede ser influenciada por la razón. Para hablar de esto, Kant tuvo que forjar la sorprendente expresión de motivo a priori. Esto es que, la síntesis de lo sensible y lo racional ocurre en el sentimiento, en el sentir tanto del ser

*esperado por el deber, que requiere el sacrificio de mi sensibilidad, y del ser “emergido” hacia el rango de un ser racional.*¹⁵⁴

Pero cuando Ricoeur acude al cuerpo de la doctrina práctica kantiana lo va a hacer, principalmente, para sustentar el argumento de una felicidad trascendente a la suma de felicidades individuales (para superar la visión ingenua de la felicidad). A través de la razón incondicionada de la razón práctica es como accede a ello. Sin embargo, Ricoeur durante toda su reflexión lo ha hecho dentro de los marcos de una antropología fundamental, la cual va a entrar en conflicto con la formulación kantiana, a la que considera que arranca desde una visión ética del mundo.

La antropología fundamental se sustenta fenomenológicamente desde los presupuestos del origen constitutivo, por lo cual podemos señalar que precede la visión ética. Es más, podemos decir que parte de su reducción. Ésta parte, según Ricoeur, de la teoría del mal radical, en la cual el aspecto sensible ya ha degradado sus instancias fundamentales. De ahí que el planteamiento kantiano sea ambiguo en tanto que al presuponer un *móvil a priori* lo incapacita para una antropología de la falibilidad genuina, donde el término medio tenga una pertinencia en el existir, es decir operar dentro de la desproporción humana.

El lugar para una filosofía del hombre en el contexto teórico de las visiones éticas en general (pues la crítica no se reduce a la kantiana), tendría como defectos el de dar por hecho, por un lado, una antropología pesimista como punto de partida, así como la disociación entre *logos* y un *pathos*, que sería la consecuencia de la instauración dualista entre el ámbito del principio con el motivo. Esta última en cierto modo sería el producto de un formalismo insostenible en la esfera de la practicidad. Éste sería el del principio que no afecta la sensibilidad o que no se comunica con el corazón humano.

Este límite de las visiones éticas del mundo es el de no crear una mediación necesaria, una reflexión del hombre como ser mixto que antecede los postulados acerca de su maldad o beatitud. El problema es el de anteponer el ordenamiento ético antes que el ontológico. Esta limitación los hace partir desde la región donde el mal ya ha sido puesto en el mundo. Y donde la degradación humana se ha erigido como el lugar hermenéutico, como señala

¹⁵⁴ Ricoeur, *Anthropology Philosophy*, p., 14

Ricoeur, “...en una visión ética del mundo, esa mala elección ya se ha realizado, y la sensibilidad, aun no siendo ella misma el principio del mal, dirige hacia el moralista un rostro alterado por las pasiones de avaricia, de poder y de gloria.”¹⁵⁵

Por lo cual, si el punto de mira pretende ser distinto al de las pasiones o, más precisamente, el de la voluntad humana degradada habría que situarse en el conflicto interno que nos pueda dar un suelo alternativo. Al replantear como fundamento la estructura del carácter-felicidad-respeto, Ricoeur establece un principio afirmativo (anterior a la moralidad) que precede y no puede ser desvelado a partir de una filosofía de la degradación humana. Por ello para replantear desde nuevos cimientos la reflexión debe retomar el mal en una teoría del sentir.

¹⁵⁵ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p.93.

Capítulo 7

Una teoría del sentimiento: el conflicto interno

7.1 Introducción. Interioridad e intención

La afectividad ya había sido tratada como una intención práctica en la estructura finita del carácter. Sin embargo su abordaje se había dado bajo los criterios de las exigencias de la mediación práctica y se centra en la relación del deseo y la motivación. Por lo que resulta apenas una tentativa de abordar el sentimiento, una forma parcial. El lugar propio es el de la fragilidad afectiva, en el cual va cobrar el estatuto de una mediación o una estructura del ser del hombre.

No es casualidad que esta totalidad, la afectiva, se abordada al final de la reflexión, al contrario guarda la coherencia del programa de la obra. Precisamente si algo pretendía Ricoeur en un principio, acerca de los discursos que daban razón del ser del hombre y de su relación con el mal, era el de neutralizarlos afectivamente. El comienzo metodológico en el análisis de la cosa se encarga de la demarcación de un sujeto y un objeto puestos a distancia, lo que constituye una conciencia en general. Inclusive en la interpretación del orden práctico, que nos posibilita encontrar la noción de una estima de sí, se vale predominantemente del análisis intencional que toma por correlato de la cosa el concepto de persona. Estas dos mediaciones han puesto una impronta al discurso que nos permite abordar lo afectivo, como señala Ricoeur, más allá de las pretensiones de una “filosofía sentimental”.¹⁵⁶

¹⁵⁶ En esta etapa Ricoeur no parte de la nada, sino que retoma estudios fenomenológicos como el de Stephen Strasser, *Phenomenology of the Feeling* (1956) o los trabajos filosóficos y psicológicos de William Stern como *General Psychology from the Personalistic Standpoint* (1938). Estas referencias son las que toma Ricoeur en *El hombre falible*, aun cuando no es notoria su influencia. En cambio en una conferencia del mismo año “The Antinomy of Human Reality and the Problem of

El problema novedoso que se plantea, a diferencia de los trayectos anteriores es que el sentimiento (entendido como una mediación) no puede situarse tan fácilmente en la dimensión intencional. Al contrario, en apariencia la desproporción del sentir se instaura casi naturalmente en lo más íntimo del ser, por lo que la correlación entre noema y noesis aparece como un problema a resolver. Podría decirse que la esfera del sentimiento corresponde al de la intimidad, sin embargo esto nos aproximaría a cerrar cualquier vínculo con la racionalidad.

La apuesta ricoeuriana es por la de una teoría del sentimiento cuya característica sea la aporía. De modo que va a enfatizar en que el sentimiento no puede ser tratado aisladamente, sino que se encuentra en una relación. Dicha vinculación no deviene de una consideración externa, al contrario recoge la manifestación más genuina de esta mediación. En ese sentido Ricoeur nos señala que,

*Aquí, el riesgo de nuestro ser no es en gran medida el ser abrumado por el sentimiento o la emoción. No concedo ninguna primacía a la emoción sobre el conocer o sobre la función de objetivizar. Para una antropología filosófica, conocer y sentir (objetivizar e internalizar) van de la mano. Nacen y crecen juntas. Los seres humanos conquistan lo “profundo” del sentir como la contraparte del “rigor” en el conocer. Por tanto, si respetamos la correlación del sentir y conocer, más precisamente entre la “inclusión” del sentimiento en la persona y el discernimiento del objeto en el contexto del mundo, es menor el riesgo de caer en una “filosofía sentimental”.*¹⁵⁷

Para que el sentimiento pueda ser determinado teóricamente, no sólo tiene que tomar de referencia la intimidad del yo, sino que también tiene que instaurar el plano de la intencionalidad. El plano del discernimiento objetual que permite un carácter posicional a la conciencia, debe realizarse a la par de la interiorización de aspectos o cualidades que sentimos a través del objeto; es decir que se trasciende nuestra interioridad. Pero este movimiento hacia el interior del yo implica una intención, la cual va a posibilitar y revelar significativamente el tipo jerárquico de la afección.

a Philosophical Anthropology” (1960) el filósofo francés reconoce la importancia de estos estudios para estructurar su posición acerca del sentimiento.

¹⁵⁷ P.Ricoeur, *Philosophical Anthropology*, p.15-16.

Si no existiera esa reciprocidad la conquista de la profundidad de nuestro ser afectivo se perdería en la indeterminación. El poder plantear una autenticidad en el marco único del sentir no podría ser más que una quimera pues no podría salir de la superficialidad o de la banalidad. Se requiere de eso que llama Ricoeur como tendencias afectivas. Es decir, la manifestación de los afectos que sólo es posible en la intencionalidad de los seres del mundo (objetos y personas). Dicha forma en que el mundo aparece tiene lugar, para los afectos, mediante los acentos afectivos que transmite a mi yo. Aquello que se denomina como tendencia se entiende como *lo amable, lo odioso, lo fácil, lo difícil, es precisamente aquello* <<hacia lo que>> *se acerca, <<lejos de lo que>> se aleja, <<contra lo que>> lucha nuestro deseo.*¹⁵⁸ Por tanto ese despliegue objetual, que se encabalga con la dinámica del sentir, permite a la reflexión un discernimiento de la vivencia interior, pues nos revelará dialécticamente el tipo de desproporción que la constituye.

Ricoeur va a asumir la intuición platónica del *thymos* (el cual retoma del diálogo célebre “Banquete”) para caracterizar la fragilidad específica del sentir.¹⁵⁹ La finalidad de este término es caracterizar no sólo la ambigüedad de esta mediación (ya que todas comparten esa cualidad) sino indicar su función como una zona de paso, de constantes y conflictivos desplazamientos de dos distintos órdenes de la vida: *la bios* y *el logos*. Al respecto nos dice: *Como Platón pudo observar, el thymós es ambiguo, algunas veces lucha con la razón, cuando esta es energía y coraje, otras veces con el deseo, cuando es el poder detrás de una empresa, irritación, enojo.*¹⁶⁰ De tal modo que en el núcleo o en el centro del hombre hay un modo ambiguo a la vez que agónico de su ser (en ese sentido de lucha y de confrontación) en que el yo se experimenta.

El conflicto se interioriza entre las exigencias de afecciones vitales, es decir arqueológicas, mientras que por otro lado, se encuentra frente a las afecciones del espíritu, que podríamos señalar como teleológicas.¹⁶¹ Es en ese sentido Ricoeur enuncia las distintas exigencias:

¹⁵⁸ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p.104.

¹⁵⁹ El *thymós* es entendido por Ricoeur como coraje o impulso.

¹⁶⁰ Ricoeur, *Philosophical Anthropology*, p., 16.

¹⁶¹ Estas dos dinámicas del ser del hombre no están denominadas así en *El hombre falible*, pero ya anticipan la armazón conceptual del trabajo *Freud: una interpretación de la cultura*, en que dichas fuerzas componen los conflictos humanos. Mientras que la dinámica arqueológica (de ahí el vocablo griego *arché*) conduce al yo hacia el origen de las fuentes vitales, el movimiento

“Las demandas vitales finalizan en el placer y en el cesar de la pena, las demandas intelectuales en la felicidad.”¹⁶²

La afección vital formaliza la felicidad o la dicha a partir de la proximidad, de lo inmediato a mi yo. Lo que nos permitiría la distinción entre una felicidad pasajera como la del gozo o el mero placer, frente al de una genuina, como un proyecto humano de totalidad. Todo esto se evidencia, por ejemplo, en lo conflictivo que se vuelve la preferencia por quienes habitan en cercanía a nosotros, frente al extranjero. Esta preferencia ha derivado en la xenofobia o en “la justificación” de guerras legítimas. La felicidad de la totalidad pondría en cuestión el razonamiento anterior, ya que el bien debiera comprender a la totalidad humana, aun cuando esta extrapolación nos pudiera conducir a una dimensión demasiado abstracta. Pero el conflicto, el dilema, que nos presenta la intención hacia los objetos y las personas, están conectadas a nuestra interioridad. La función del *thymós* es el intermediario, ese sitio de paso, frágil que participa de la pugna entre ambas partes del ser.

7.2 *Thymós*: la constitución del sí

Esta función del *thymós* que se instala en el corazón del hombre es ambivalente. Hemos señalado que Ricoeur encuentra ahí el nudo conflictual de la existencia. Por un lado compite la intencionalidad frente a la apropiación del mundo. Además de que es el “espacio” en cual se manifiestan los afectos vitales y aquellos que se denominan como espirituales. Sin embargo el movimiento de la reflexión consiste en la reapropiación, aun cuando sea la serie de desproporciones más visibles, ello se debe a que se ha llegado al punto más concreto de la argumentación ricoeuriana. En esa forma entendemos los señalamientos siguientes,

teleológico impulsa hacia los fines de la razón (entendida como totalidad o *telos*). Sin embargo, el planteamiento ricoeuriano, que alcanza su desarrollo en la obra dedicada a Freud, es dialéctico, por tanto no hay un dualismo como tal entre *arché* y *telos*. Ver el ya señalado estudio de M. Maceiras, “La antropología hermenéutica de P. Ricoeur”.

¹⁶² P.Ricoeur, *Philosophical Anthropology*, p.17.

*Para un análisis simplemente trascendental -como se recuerda-, el tercer término, el término de la síntesis, el que Kant denomina imaginación trascendental, no es sino la posibilidad de la síntesis en el objeto; no es en absoluto una vivencia, una experiencia susceptible de ser dramatizada; la conciencia de la que es el resorte no es en absoluto conciencia de sí, sino unidad formal del objeto, proyecto del mundo. Algo muy distinto ocurre con el sentimiento; al interiorizar la dualidad que compone nuestra humanidad, la dramatiza en forma de conflicto; con él, la polémica dualidad de la subjetividad responde a la sólida síntesis de la objetividad.*¹⁶³

Pero este contraste en el razonamiento de Ricoeur se remata del siguiente modo: *Hay que tener en cuenta que es en esta zona intermedia donde se constituye un <<sí>>, diferente de los seres naturales y diferente de nuestros semejantes.* En el análisis de la finitud práctica, el carácter, era notorio cómo esa instancia era la que nos volvía hacia nuestro yo como afección primera. Ricoeur decía que era “la diferencia enamorada de sí”, pero todavía en este nivel del razonamiento el modo concreto de ser uno mismo es parcial. Es incompleto porque esta forma de *connatus* se presenta solamente en la dimensión finita. El sí que se desprende del *thymós* se da en un anhelo de totalidad y las contradicciones que implica a un yo reflexivo.

El sí que la dimensión afectiva constituye en el sujeto se da en el medio de una afección finita que Ricoeur llama vital. El espectro paradójico del *thymós* nos ata a nuestras disposiciones vitales o pulsionales, pero a la vez nos diferencia de lo natural. La afección vital contiene para su cumplimiento una exigencia que no se encuentra reducida a una necesidad natural, sino que se entremezcla con aspectos significativos propios de lo humano (pertenecientes a una esfera de lo “espiritual”). Esto funda un ámbito de vida distinto al de cualquier otro animal, nosotros creamos el mundo atravesado por la cultura, que en cierto modo lo experimentamos como una segunda naturaleza, eso que nos trasciende generacionalmente y que llamamos mundo.

Es la función *thymica* instauro un corte con la vida de naturaleza a la vez que establece un lugar propio del ser humano, donde se da lugar a su semejanza. Pero en un segundo movimiento el ser humano realiza la especificidad de sí en la manera en que vivencia el

¹⁶³ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p.124.

conflicto de su fragilidad afectiva. El ser humano vive de una forma íntima su conflicto interno entre las tensiones finitas e infinitas que tensan su ser, ello lo conforma en un individuo. En esa resolución reflexiva en ciernes, en la que opera y media la afectividad vital y la intelectual, se constituye el “sí” mediante un deseo de diferencia. Si en un primer momento el punto de llegada era el necesario pero insuficiente “en sí” de la conciencia intencional, la cual no lograba acercarnos a la forma concreta de lo humano, ahora la elipse reflexiva plantea un humano que se reencuentra a “sí”, en su ser “para sí”, a través de la vía específica de la interiorización del conflicto.

Esta individuación por tanto es el punto donde se intersecta por un lado un trazo que lo implica en lo humano pero, a la vez, de una capacidad de distinguirse de sus semejantes. Aunque es cierto que esta diferencia puede caer en un individualismo que lo torne insocial, en donde el motor de su acción sea un sentimiento egoísta que desplace el afán de sociabilidad. Para Ricoeur esto es una disposición a la que lo conduce la composición *thymica* de su ser. Y como disposición, sólo se encuentra como una posibilidad y no como una fatalidad que nos brinde razón de una condición degradada. Individualizar en el sentido de la antropología filosófica en que es abordado el “yo” no está cargado de un criterio moral. El contexto en que tiene lugar esta noción del “sí” es todavía el de la “inocencia”, de igual modo que la afectividad finita o infinita en que se desplaza el corazón humano.

Pero no sólo la ambivalencia entre *bios* y el *logos* conforma el paso de la diferencia del hombre. Ricoeur va a retomar las reflexiones sobre las pasiones de Kant que hace en su obra *Antropología desde un punto de vista pragmático*. Del conjunto de pasiones, van a ser tres las que se consideran fundamentales: pasión de tener, poder y valer. Todas ellas, potencialmente, permiten entender la forma en que se estructura paradójicamente la identidad. Sin embargo, antes tiene que ponerse en crisis la noción misma de “pasión”. Para Ricoeur la argumentación kantiana acierta en cuanto que estos tres campos son vistos como pasiones (es decir como formas ya pervertidas del ser) en el terreno empírico. Pero como podíamos observar en la mediación práctica, en la polémica con el ensayo del filósofo alemán *Sobre el mal radical*, los cuestionamientos están dirigidos al punto de partida, hacia el origen que funda la argumentación posterior,

...una antropología elaborada desde un «punto de vista pragmático» está sin duda justificada al proceder así y considerar las «pasiones» como siempre ya degradadas; pero una antropología filosófica ha de ser más exigente; debe emprender una restauración de lo originario que está en la base de lo degradado; al igual que Aristóteles describe la perfección del placer más allá de cualquier «intemperancia», hay que hallar, detrás de ese triple Sucht, la «demanda» de humanidad, la búsqueda no ya alocada y servil, sino constitutiva de la praxis humana y del Sí humano; es preciso proceder de este modo; porque, aunque no conozcamos empíricamente esas demandas fundamentales más que bajo su rostro desfigurado y repelente, bajo la forma de avidez, de las pasiones del poder y de la vanidad, no comprendemos en su esencia esas pasiones más que como perversión de..., hay que decir incluso que lo que comprendemos, en primer lugar, son las modalidades primordiales del deseo humano y constitutivas con respecto a la humanidad del hombre; y no comprendemos, luego, las pasiones más que como extravío, desviación, degradación, a partir de esas exigencias originarias.¹⁶⁴

De forma que el “tener” empíricamente nos presenta un rostro que nos diferencia de los demás pero desde la negación. Las varias formas en que el ser humano posee no se reducen a las cosas de una forma alienada (como la compulsión al consumo de objetos) sino que incluso se extiende a otros seres humanos como la historia del esclavismo. También podemos extender el planteamiento a la patología de la distribución. Es decir, a la asimetría del tener, la desigualdad de bienes y su concentración en unos pocos y la carestía en las mayorías. Pero el problema es si esas manifestaciones son la esencia del tener, si el estatuto empírico dota de un privilegio epistémico sobre lo que designa. Para Ricoeur primero habría que plantearse si el ser humano, aun en las más bienintencionadas e hipotéticas utopías puede prescindir de dicha demanda.

Quizá más problemático resulte el problema del poder. Pues su puesta en práctica pareciera empecinada en la dominación y la arbitrariedad. La política, que es el campo específico del poder, tiene a su disposición la violencia institucionalizada. Temas como la corrupción o la falta de representación son continuos. Pero también tenemos que interrogarnos sobre el ser de lo político, si lo fáctico sea el único modo de lo político. Podemos interrogarnos si no

¹⁶⁴ *Finitud y culpabilidad*, p.129.

existen planos normativos que no sólo replanteen la definición sino su capacidad performativa, que puedan trascender la reducción de la política de una práctica exclusivamente vertical a otra horizontal.

Otro aspecto es el del valer que está relacionado con la cultura y el reconocimiento. Sin duda este plano puede conducir a esas diferentes variantes de orgullo de los grupos humanos. Los fundamentalismos religiosos, por ejemplo, como agrupación humana pierden de vista su aspiración espiritual. Igualmente sucede con las culturas que protegen prácticas que dañan a sus integrantes en su dignidad, como la posición de inferioridad que ocupan las mujeres, niños o ancianos. Sin embargo, las culturas son fundamentales para la existencia del hombre, pero además son modificables, pueden perfeccionarse.

La triada de pasiones de tener, poder y valer, deben ser sometidas a una “variación imaginativa” con tal de acceder a su origen o fundamento. La diferencia de una antropología pragmática a una filosófica sería en demostrar su sentido afirmativo. Cada una responde a un deseo de existencia, pero que el cual tiene su estructura en la fragilidad del sentimiento. Si se olvida el aspecto positivo, estas pasiones pasan de funcionar como modos en que el hombre alcanza su mismidad, a su derrota en el orgullo y el olvido de los fines. Pero de no olvidarse, la interioridad es el impulso para trascender al orden práctico, la pasión deviene entonces en una voluntad de vida con los demás.

7.4 Conclusión

Las reflexiones del hombre falible son de una importancia vital para *La filosofía de la voluntad*. Su lugar intermedio entre la eidética y la empírica hace sensible el planteamiento en las condiciones de posibilidad del mal. La principal es la estructura o el diseño frágil del ser humano. Sin embargo sería un error limitar la habilidad a una mera debilidad o una falla en un sentido negativo, como si de ello pudiéramos excusar de antemano la responsabilidad humana de su actuar. Hemos destacado en cada una de las mediaciones que el carácter de la antropología filosófica ricoeuriana es paradójal y no puede entenderse sesgadamente.

Cada una de las mediaciones nos habla de un ser frágil pero a la vez capaz. Fenomenológicamente podemos encontrar esto en la fuerza para mediar entre intencionalidades encontradas. La mediación puede considerarse desde la posibilidad de determinar aspectos como la percepción por medio del discurso. Pero también la posibilidad de hacer de la felicidad como una totalidad un momento privilegiado en que puede ser experimentada. Además de que el ser humano es capaz de reflexivamente llegar a darse un sí mismo, sin éste no hubiera espacio para su agencia como un ser libre. Por un lado salta su condición de ser determinado naturalmente y, por otro, es capaz de tomar una mismidad dentro del género humano, capaz de desprenderse de prácticas injustas. Pero el terreno en el que nos movemos en *El hombre falible* es solamente el de las posibilidades, con un énfasis en las estructuras que abren paso al mal, es decir a la voluntad caída.

La antropología filosófica abre paso a la empírica propiamente dicha. De tal forma que se pasa de una filosofía del hombre a una de la cultura. La inspección del mal ahora se desplaza a lo que el ser humano ha dejado en el mundo. Pero el mal no puede abordarse por una vía directa, sino que el ámbito de la mediación se dilata al de los signos del mundo. Las pistas que permiten reapropiarnos de la experiencia del mal, de verla de otro modo, es a través de los símbolos originarios que han sido motivo de perplejidad a la humanidad entera. Aun cuando no es nuestro objetivo central vamos a comentar en el siguiente epílogo algunas de las importantes ideas de la empírica de la voluntad.

Capítulo 8

El mal y el símbolo

El objetivo de nuestra investigación era desgranar las aportaciones fundamentales, en torno al problema del mal, dentro de la obra *El hombre falible*. Para ello hemos trabajado en la explicitación de las tres mediaciones que, según Ricoeur, constituyen el ser del hombre (conocer, hacer y sentir). Sin embargo incluimos este apartado a modo de reflexión final pues queremos enlazar los planteamientos de *El hombre falible* con los de *La simbólica del mal*. Aun cuando no podemos ser exhaustivos en el análisis de la *empírica* (pues sobrepasa la finalidad de esta tesis) creemos que es pertinente esbozar una visión de conjunto de la *Filosofía de la voluntad*, pues consideramos un grave error interpretativo tratarla de manera fragmentada.

El paso de la fabilidad a la culpabilidad significa cualitativamente un salto en la reflexión del mal. Mientras que lo falible se encargó de orientarnos en dilucidar las estructuras que posibilitan que el mal, a partir del diseño de una ontología de la desproporción y de sus diferentes modos de intermediación; cuando nos adentramos en el problema de la culpa, el mal como objeto filosófico se encuentra en su actualidad, por tanto la investigación se desliza del umbral ontológico al existencial. Es por ello que la reflexión tiene que adecuarse a los nuevos presupuestos epistemológicos y metodológicos.

Si retomamos la obra de *Lo voluntario y lo involuntario*, podemos señalar algo muy próximo a *El hombre falible*, aun cuando se corra el riesgo de un cierto reduccionismo. Se puede decir, *a grosso modo*, que la composición de dichas obras, se nutre metodológicamente de la vertiente fenomenológica, mientras que la temática proviene de la corriente filosófica existencial (la libertad y el ser humano). Aunque omitimos ciertos matices, esta afirmación es certera cuando hace visible que la descripción fenomenológica de los objetos, en ambos trabajos, se presenta de forma directa, aunque siempre a partir del polo noemático del análisis (como hemos destacado en la antropología filosófica

ricoeuriana). Por ello muchas veces, quizá apresuradamente, se ha considerado que *El hombre falible* es el resultado de trasladar al plano de la totalidad, lo que anteriormente ya se había formalizado en un ámbito parcial y específico en la *eidética* de la voluntad.

No obstante, esta continuidad no es posible hallarla en *La simbólica del mal*, en tanto que implica una ruptura significativa, que Ricoeur caracteriza como un “hiato metodológico”. Ésta consiste en que los modos en que el mal se experimenta no pueden ser descritos según la inmediatez que exige la fenomenología. Si en los dos primeros libros era posible una analítica directa, se daba en razón de que sus objetos tenían la cualidad de estructuras esenciales, sin embargo el ámbito del mal no tiene dicho estatuto; ya que, en tanto instancia degradada, se oscurece a la comprensión. Ricoeur intenta resolver el acertijo introduciendo una serie de mediaciones, el símbolo y el mito, para describir de manera indirecta y discursiva la vivencia del mal. Si bien es cierto que resulta imposible realizar una sola descripción de la vivencia del mal, como si se tratara de un conjunto unitario, recurrir a una simbólica y una mítica puede resultar iluminador para acercarnos a los diferentes tipos en que la conciencia se ha intencionado al fenómeno del mal.

Los símbolos y mitos, de los que parte con el fin de darnos cuenta de la experiencia del mal, son los religiosos. El rodeo de la reflexión comienza entonces por una exégesis de los diversos signos sagrados en que la humanidad ha dejado rastro de su drama particular con el problema del mal. En *El hombre falible* Ricoeur denominaba “patetismo de la miseria” al dominio discursivo del que partía la filosofía y sus dispositivos, en *La simbólica del mal* este procedimiento reflexivo se radicaliza. Si en un primer momento, el planteamiento reflexivo consistía en la afirmación de que la filosofía es un recomienzo de un dominio discursivo saturado de sentido pero que le es extrínseco y que le precede. En su siguiente postulación, la filosofía no sólo incursiona en un dominio determinado, el de la conciencia simbólica y mítica, sino que metodológicamente se adecua a sus formas concretas.

Esto anuncia otro desvío de la fenomenología en un sentido estricto, como una filosofía sin presupuestos. Ricoeur señala esto como una de las deficiencias del idealismo husserliano y que lo conduce a una posición ingenua. Pues la filosofía no sólo encuentra inmersa en el lenguaje de los mitos y de los símbolos, sino que también la filosofía participa de una historicidad configurada por ellos. Tempranamente intuye que el lenguaje no es un simple

recubrimiento de la realidad sino que tiene un aspecto performativo y de su capacidad de determinar efectivamente el mundo en sus múltiples planos, incluyendo el filosófico.

A diferencia del “patetismo de la miseria”, que servía hasta cierto grado como un contrapunto del discurso filosófico, el mundo simbólico y mítico pertenece a un ámbito todavía más fundamental, en cuanto que son efectivos en la estructura o en la formalización de lo real. Otra diferencia importante es que dichos objetos en los que se encripta los diferentes modos de ser de la conciencia del mal, se vuelven objetos legítimos de una metodología hermenéutica. Sin embargo, como mencionamos antes, con el “patetismo de la miseria” se tiene en ciernes lo que será la justificación del papel dialógico de la filosofía con otras disciplinas.

La simbólica del mal va a ser considerada por Ricoeur como un injerto hermenéutico dentro su planteamiento fenomenológico. Con esta imagen fundamentalmente pretende señalar dos cosas acerca del viraje filosófico en su investigación. En primer lugar, que la etapa del proyecto sobre lo voluntario ha adquirido un carácter concreto, por lo que epistemológicamente requiere de la ciencias humanas ligadas a la hermenéutica. Pero además implica que los resultados, fruto del proceso exegético, no son autorreferenciales. Es decir, que están en una situación de compromiso con las metas de su indagación filosófica, ya que se desdoblan en una segunda reflexión que se interroga acerca de su sentido. Por tanto, la hermenéutica no se puede entender en sus propios términos (reducida a una metodología o a una disciplina especial) pues es una etapa dentro del despliegue reflexivo hacia un saber de sí.

Lo segundo a destacar del planteamiento ricoeuriano es que tampoco renuncia a una empresa fenomenológica, aunque tenga que ser modificada. No es que Ricoeur sostenga una fenomenología del mal, en cuanto a que en su planteamiento, el mal no es un fenómeno originario. Sin embargo, lo fenomenológico de su propuesta consiste en el discernimiento de las instancias mediadoras que nos vinculan con las experiencias del mal (*i.e.* los símbolos y los mitos). Por ello es que una de las primeras tareas va a ser la determinación acerca de los símbolos primigenios. Ricoeur en este sentido, no se encuentra interesado por los símbolos más elaborados y sutiles que dan cuenta especulativamente del mal. Su

investigación comenzará por aquellos que nos remiten, más que a su nivel racionalizado, al de la experiencia viva y prerreflexiva, por irracional e ingenua que nos parezca.

En ese sentido, la fenomenología religiosa es más propicia para la comprensión de estos fenómenos que los planteamientos explicativos de la teología. Por tanto la especulación teológica es precedida de la narrativa mítica, la cual elementalmente se compone de símbolos. Esto justifica que la construcción de la simbólica tenga su preparación a partir de una serie de *epochés* metodológicas. La primera es la que reduce el relato mítico, con la intención de focalizarse en los que Ricoeur, siguiendo los estudios de M. Eliade, llama símbolos primarios. El segundo conjunto que va a reducir es la de las narrativas especulativas, para establecer una segunda reflexión en torno al mito.

Es sobre la base de los símbolos primarios como Ricoeur va a realizar una construcción genealógica de la conciencia de mal. *La simbólica del mal*, como antes señalábamos, recupera los símbolos de carácter religioso, aun cuando reconoce su coexistencia con otros tipos: el onírico y el poético.¹⁶⁵ La decantación por este conjunto reside en su fuerza hierofánica, es decir que a través de estos signos el mal se expresa como la experiencia de ruptura entre el orden de lo sagrado y lo humano.

A esto que denomina Ricoeur la simbólica se constituye a partir de tres esquemas básicos: los símbolos de la mancha, del pecado y de la confesión. Los primeros, los símbolos de la mancha, son las formas arcaicas de la experiencia del mal. Ellos se pueden apreciar más como una transgresión de un tabú, que contamina o vuelve impuro a quien lo sufre. Hay que señalar que ese transgredir se encuentra éticamente limitado. El margen de la intencionalidad es sumamente estrecho en esta configuración, donde priva la contingencia de la culpa. Contrariamente, hay una amplitud en el “inventario” objetivo que dispara la situación culpable: tocar un muerto o un enfermo, lo mismo que ver un cierto animal con cualidades totémicas, etc. El paso de lo puro a lo impuro tiene la estructura del contagio que mancha a quien le acontece.

¹⁶⁵ El símbolo onírico hace referencia al estudio de Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, obra que le sirve para apropiarse del análisis a partir del contenido manifiesto y latente en que puede ser distinguido. El poético destaca el símbolo en su eventualidad, en el momento en que pasa a ser parte de nuestro lenguaje, esta lectura proviene de la *Poética del espacio* de Gaston Bachelard.

El modo de experimentación del sujeto en su mundo es lo que Ricoeur llama “angustia ética”. Si hay un cuidado por no transgredir el orden sagrado que envuelve las relaciones mundanas, está motivado por el temor a la impureza y de los castigos que conlleva esta posición en el mundo. Pero a la vez, hay una forma de expiación, un reverso del símbolo del mal que sería el poético. Este envés de lo mancillado es el de la purificación, el de la limpieza ritual. Sería esta la vía para regresar a la situación positiva que imperaba tanto en la trascendencia, como en el sujeto, antes de la aparición de la mancha.

Es indicativo que sea menester recurrir al acto ritual para que la conciencia pueda trascender la negatividad de su posición. Este ritualismo evidencia la cualidad de exterioridad en el que se debate la positividad y la negatividad de la existencia del hombre. El mal a partir del esquema de lo mancillado se comprende como un evento cósmico y, por tanto, de carácter ontológico, tal como una realidad exterior que acecha al sujeto.

Esta experiencia remota de concebir el mal, por irracional que parezca, es de sumo interés por su capacidad de perdurar en esquemas simbólicos distintos. Pero también sirve como un indicio de la dimensión donde se entrecruza la dimensión arcaica con la de una fuerza o un poder que expresa y es característico del símbolo. Sin embargo, aun cuando gracias a su función simbólica, la mancha perdure en otras configuraciones, quedará subordinada a otros niveles de sentido.¹⁶⁶

El segundo sistema de la simbólica es la culpa como pecado. Ricoeur hace un señalamiento importante en la relación de las distintas simbólicas, nos dice: “Es preciso apreciar con exactitud la distancia de sentido que hay entre mancha y pecado: esta distancia es más de orden «fenomenológico» que «histórico».”¹⁶⁷ Con esto se refiere a que la determinación de una tipología específica no se debe por experiencias culturales específicas —no es un momento específico de la tradición judeocristiana— sino a las formas paradigmáticas del mal en que la conciencia articula su sentido.

¹⁶⁶ Sin embargo, este sistema de la mancha es tan fuerte que en el mundo moderno tiene vigencia. Tal vez ya no con el aura religiosa de un primer momento, pero sí como un estigma que retoma los aspectos prerreflexivos y permanentes. Un ejemplo notable es el trato a los enfermos de VIH, que a pesar de que el contagio de dicho padecimiento es altamente improbable, es común el rechazo social evitando el contacto físico y afectivo con los enfermos.

¹⁶⁷ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p.209.

Al optar por una tipología de la conciencia del mal en relación a una simbólica determinada, lo que interesa a Ricoeur no es la precisión de un ejemplo histórico, sino de hacer visible las formas puras de su aparición. El hecho de que aspectos propios de la mancilla jueguen un papel en esta nueva configuración no contradice su estatuto de modelo, ya que ésta se articula en un sentido distinto.

Lo primero que distingue el pecado de la mancilla es la cualidad de la realidad de lo sagrado y de lo humano. El pecado, como instancia negativa, está condicionado a la categoría afirmativa que llama Ricoeur “ante Dios”. Esto significa que se pasa de una experiencia de la trascendencia escindida e impersonal a una relacional y en cierto modo antropomorfizada. De tal forma que el pecado no es concebido, como en el sistema de la mancilla (a la ruptura de una prohibición) sino a un modo existencial. El surgimiento de la culpa es algo que le acontece desde un afuera al sujeto, sino que se desprende de algo que es producto de su acción y que daña esa situación previa que lo envolvía, su relación con Dios.

El pecado por tanto es en primera instancia una “magnitud religiosa antes que ética”. Pero la exigencia ética es fortalecida por el fundamento religioso, por lo que podría entenderse como un ámbito hiperético. Éste y su cumplimiento o su transgresión son el vehículo que da cuenta del pecado. El problema para dicha conciencia es la manera en la cual pueda darse forma el polo infinito del mandato ético. Por ello el pecado puede situarse dialécticamente entre un mandato infinito de la santidad (cuya incumplimiento se manifiesta en la ira y la indignación) y el de los códigos rituales, penales, etc. Estos últimos constituyen el polo finito que se encarga de que la fuerza hiperética pueda formalizarse y pueda haber un discernimiento concreto del pecado.

Esta tensión entre la exigencia absoluta, pero sin forma, y la ley finita, que desmenuza la exigencia, es esencial para la conciencia de pecado: no nos podemos sentir culpables en general, globalmente, la ley es un «pedagogo» que ayuda al penitente a determinar su ser pecador, es pecador según la idolatría, según la falta de respeto filial, etc., es verdad que volvería a caer en el moralismo si dejase de llevar el pecado más allá de la enumeración de sus faltas, pero el empuje del profetismo hubiese resultado vano si no hubiese prolongado un movimiento ya antiguo que retomaba los códigos anteriores y si no hubiese

*puesto otra vez en marcha el ritmo entre la exigencia indeterminada y el mandamiento determinado.*¹⁶⁸

Esta característica del pecado va a recuperarse, aunque de manera más sutil en la configuración posterior, como una de las manifestaciones de la conciencia de culpabilidad. Sin embargo el modo dialéctico entre el imperativo y la ley responde a un orden, no solamente religioso, sino a la especificidad de un modelo en el cual el aspecto subjetivo se experimenta a través de una exigencia ética desmesurada.

En la tipología de la culpa Ricoeur ubica dos experiencias. Por un lado la posición realista, la cual está representada por la mancilla y el pecado, por el otro está la fenoménica que encontramos en la culpabilidad. Habíamos señalado la ambigüedad del pecado en torno a la irrupción de la culpa, en cuanto a un modo de existencia. Lo decíamos en cuanto que hay algo que desata esta situación, que es el ir en contra de los mandatos. Sin embargo, esto se encuentra en el marco de una concepción de realista de la culpa, pues aun cuando la conciencia pecado abre un ámbito de la imputabilidad y la responsabilidad éstas se configuran de una forma genérica. Es un pueblo el que está en pecado y no un individuo. Fiel reflejo es cuando se analiza el momento de la redención, donde la expiación ritual queda subordinada a un acontecimiento de orden histórico, la liberación de la esclavitud o el Éxodo son símbolos que remarcan esa concepción colectiva de la culpa y la liberación.

El pecado en su sentido originario no responde a una dimensión ética sino a una teología histórica. La imputación no recae sobre un individuo sino en pueblo entero, de igual forma que la falta no se reduce a quien la cometió sino que es transgeneracional. De tal forma la imputación, el acto y la responsabilidad no alcanzan el nivel ético ya que el mal responde a un despliegue etiológico. De tal forma que el modo de contagio o transmisión propio de la mancilla se recupera en el pecado, sólo que al nivel de una relación intersubjetiva con Dios.

La imputación de una falta que no ha sido producto de la propia acción es consecuencia de la formulación realista del mal, ya que es un algo exterior, un algo, arbitrario a nuestras acciones. Aun cuando el motivo de la culpa sea el producto de un acto ilegítimo.¹⁶⁹ No

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p.211

¹⁶⁹ Aquello que desata la falta como proclama la tradición profética es el daño al Otro. La ira de Dios se desata por el incumplimiento de un compromiso intersubjetivo.

obstante, la lectura de Ricoeur en esta fase es que hay una posición ambigua. En tanto que el mal se concibe como una nada, un desvío o extravío de un pueblo. La ausencia de Dios o el Dios como absolutamente Otro es la expresión de una relación rota, que vacía al hombre de un vínculo primigenio.

Este vacío se explica, en parte, por el pesimismo antropológico de la tradición profética, donde el mal es concebido como parte del corazón humano. El mal es algo instalado en el corazón, pero no como una inclinación, sino como un algo enraizado, que los profetas entienden como orgullo y vanidad. Pero además abre el camino a otra derivación realista de la culpa. El mal como una potencia que se adueña del hombre. Esta figura de la enajenación se explica de manera sustancial, como una fuerza o un poder que se adueñan de la voluntad.

El paso de la conciencia de la mancilla al pecado tiene un sentido. Aun cuando hay un marco de recuperaciones no se puede negar que la tipología del pecado nos acerca con mayor veracidad al problema del mal. Con el pecado han emergido a la experiencia del mal las nociones de imputabilidad, responsabilidad y daño aunque retomadas desde un modelo religioso todavía sustancialista. El salto a la conciencia de culpabilidad va a agudizar estos conceptos claves, aunque sin salir de la experiencia religiosa, y los aproximará todavía más a una visión ética del mundo.¹⁷⁰

Entonces, en la tipología de la culpabilidad el mal es interpretado desde su formulación fenoménica. En ese tenor, se concibe como una inversión del realismo que encontramos en la conciencia del pecado. El rasgo inicial es que la categoría del “ante Dios” pierde su sentido frente a una culpa que no es fruto de la “mirada” de un ser trascendental, sino de la imputación de un yo. En cambio el énfasis se desplaza al individuo, a un “Yo soy quien...” que interioriza en sí mismo la culpa. De modo que la conciencia inicia una reflexión moral que no entiende la culpa colectiva como un modo de culpa viable como articulador de su relación con lo sagrado.¹⁷¹ De forma que, señala Ricoeur:

¹⁷⁰ Sobre su distinción señala Ricoeur que: “En términos muy generales, puede decirse que la culpabilidad designa el momento subjetivo de la culpa, mientras que el pecado es su momento ontológico”. *Ibíd.*, 259.

¹⁷¹ Ricoeur señala que el contexto de esta revolución es la segunda expulsión del pueblo hebreo. En un momento crítico, la predica de los profetas acerca del castigo colectivo pierde su significación.

Así, la tensión entre el «realismo» del pecado y el «fenomenismo» de la culpabilidad tiene como primer corolario la individuación de la imputación: se suscita de esta forma una nueva oposición dentro de la conciencia de la culpa: según el esquema del pecado, el mal es una situación «en la que» la humanidad es entendida como un colectivo singular; según el esquema de la culpabilidad, el mal es un acto que cada individuo «comienza».

Resulta interesante el efecto de este viraje en el polo de la salvación, en tanto que: “Se instaaura, pues, una nueva economía temporal: la ley de la deuda secular se rompe, cada cual paga por sus culpas; cada cual puede en cada instante volver a empezar, «retornar al Eterno». El tema de la redención en la culpa colectiva implica apropiarse de una temporalidad que responde al dictado de una “Historia de salvación”, sin embargo la culpabilidad implica un tiempo efectivamente revocable de la culpa. El ser humano concreto, bajo este nuevo paradigma de la culpabilidad, estructura el momento de la redención en el lapso de su estar-en-el-mundo.

A la par de la individuación del agente, la culpa es determinada en grados. A diferencia de la exigencia hiperética en la conciencia del pecado, en la culpabilidad se comienza por discernir el fenómeno de la falta y, por consiguiente, al agente de la culpa, el cual puede ser tamizado entre los dos extremos del malvado y el justo. Esta gradación no sólo repercute en la concepción del mal, sino trasciende hacia los ámbitos jurídico y penal. El hecho fundamental es que esta tipología permite la reflexión acerca del fenómeno general de la culpa.

La conciencia culpable que irrumpe como una instancia de concebir el mal no se debe desligar de su mundo. En la vertiente judaica se relaciona con el fariseísmo en lo que Ricoeur señala como la experiencia escrupulosa de la culpa. Esta consiste en la heteronomía del individuo. Es decir, el consentimiento de las enseñanzas de la *Torá* (entendida más como “la enseñanza” que como “la ley”), como revelación divina, pero revivida en su constante aplicación en la vida práctica. De tal forma que,

Pero si la Torá es revelación, en reciprocidad, la revelación es Torá: el corazón de la relación Dios-hombre es una instrucción que concierne al hacer; aunque esta instrucción

*sea más que ley, se inscribe en un contexto voluntarista: dios es ético, y el vínculo del hombre con Dios es un vínculo entre obediencia e instrucción.*¹⁷²

Es una forma que demanda la interpretación de los mandatos del pasado en las situaciones concretas que presenta la vida. No es el terror de la prohibición o el temor a la Ira divina lo que motiva la obediencia, sino el consentimiento de una revelación que se considera justa. Así como lo revelado sólo puede darse prácticamente, en una acción que está ligada a la justeza de la traducción de lo divino en el reino de lo concreto¹⁷³, el mal también es el resultado de una acción injusta. El mérito individual es el indicio de un incremento de vida como resultado de un “hacer” justo, en contrapartida el injusto, padece de una disminución existencial, de una degradación de su valor mismo.

El problema de la escrupulosidad de la culpa, es el de una inversión de la estructura polar del pecado. En el pecado el polo de la exigencia divina era el determinante frente al de los códigos que situaban los criterios del pecador. En el caso de la culpabilidad, la determinación de la salvación se desplaza al polo finito de la instrucción. La divinización del cumplimiento de la ley conlleva a la hipocresía, lo cual implica la ruptura dialéctica, pues el hacer es sustituido por el decir. Pero aun dentro del hacer el problema es la comodidad de sentirse complacido y redimido frente a la ley.

Esta crítica que Ricoeur va a sostener sobre la base de los textos paulinos, *Romanos* y *Gálatas*, aun cuando refieren una degeneración, es decir que afecta no la esencia de la culpabilidad sino el régimen de existencia, tiene implicaciones temporales. La determinación de la ley sobre la acción implica una estructura temporal, el mal se instala en la infinitud como un eterno presente, a lo que Ricoeur denomina un “círculo de condenación”.

Hay que señalar que Ricoeur concibe estos procesos de la culpabilidad como un desarrollo, una visión perfeccionada del mal, respecto de las dos anteriores. Aun cuando sostiene teóricamente una descripción tipológica, a través del discernimiento del símbolo es posible una reflexión acerca del sentido, en este caso progresivo, de la conciencia del mal en la

¹⁷² *Ibíd.*, 282.

¹⁷³ El marco de lo concreto proviene de la Tora oral, la Mishná, se encarga de la actualización de la ley, principalmente, de los mandatos mosaicos.

tradición de Occidente. Vistos desde una panorámica amplia podemos discernir en la conciencia entre un flujo irracional, arcaico como hemos dicho, pero otro que va configurando un sentido, espiritualizando las estructuras prácticas del hombre.

Las estructuras conflictivas y paradójales del ser humano se encuentran inscriptas en las formulaciones simbólicas, el *bíos* y el *logos* que se despliega a través de lo humano también encuentran su sentido en la dimensión simbólica. El símbolo no es un mero revestimiento de ideas, como lo sería la alegoría, sino que es algo efectivo en la configuración de la vida. Aporta sentidos nuevos que no son una mera traducción de la imagen al concepto, pues lo formal no se disocia del contenido, lo que se dice no se encuentra disociado de las formas de su expresión. Para Ricoeur lo fascinante del símbolo es precisamente que desoculta lo que para una lectura filosófica directa es imposible, es decir que es un donador de sentidos nuevos para que el hombre reflexione sobre sí mismo.

9. Conclusión general

El objetivo de la presente tesis ha sido indagar acerca de la relación entre el problema del mal y la filosofía antropológica que despliega Paul Ricoeur en su pensamiento temprano. Para ello hemos requerido de establecer dos cortes al conjunto de su vasta producción filosófica:

- a) La primera consiste en que nos hemos limitado a la producción temprana del *corpus* textual de nuestro autor. Pues hay que señalar que el tema del mal tuvo distintos abordajes a lo largo de la totalidad del itinerario filosófico ricoeuriano. El sector de la obra que consideramos, fue la que agrupa los libros que componen el proyecto denominado *La filosofía de la voluntad* (1950-1960) que, considerada filosóficamente, abarca tanto los momentos fenomenológico-existencial así como el fenomenológico-hermenéutico, aun cuando este último apenas iniciara a plantearse.

- b) Una segunda delimitación, aunque menos tajante que la anterior, consiste en el mayor relieve que hemos dado, dentro nuestra interpretación, a la etapa *antropológica* ricoeuriana. La consideración de que dicho momento era insuficientemente valorado, nos comprometía en su profundización. A diferencia de las otras dos fases (las llamadas *eidética* y *empírica*), ésta nos permitía un anclaje propiamente filosófico en la exploración del mal. Además de que su indagación nos permitía adentrarnos en el cruce entre la constitución ontológica del hombre con las estructuras que posibilitan la realización del mal.

Entonces la obra central de nuestro estudio ha sido el libro *El hombre falible* y que a lo largo de la tesis lo nombramos como una *antropológica*. La situación de esta obra es intermedia entre una etapa que busca dar cuenta de las estructuras fundamentales de la voluntad y otra que se encarga de sus manifestaciones concretas o existenciales. La dimensión abstracta la encontramos en *Lo voluntario y lo involuntario*, obra cuya finalidad es demostrar las estructuras originarias de la volición. Mientras que, el orden de lo concreto

es tratado en el célebre texto de *La simbólica del mal*, en el cual la voluntad se estudia no como una estructura esencial, sino desde los distintos modos concretos en que el hombre experimenta la voluntad, aunque en una fase ya degradada.

Si lo avistamos desde el proyecto de *La filosofía de la voluntad, El hombre falible* se instala entre estas dos experiencias polarizadas: una abstracta y unívoca, la otra concreta y equívoca. En ese sentido su lugar intermediario sirve para explicar el paso de una etapa a la otra. Nuestra tesis consiste en que la forma de comprensión del mal en la *antropológica* posibilita la relación entre las manifestaciones equívocas del mal y la descripción esencial de la voluntad. Esto se logra mediante la introducción de la categoría de *falibilidad*, que si bien no es del todo unitaria —pues comprende distintas estructuras (mediaciones gnoseológicas, prácticas y afectivas) — es capaz de constituir un sentido que sirve de referencia a las modalidades del mal como fenómeno acontecido.

En nuestro primer capítulo, además de las anotaciones históricas en las que tuvo lugar la realización de los textos que interpretamos en esta tesis, nos interesaba destacar las batallas intelectuales a través de las que se conformó el pensamiento de Paul Ricoeur. Nuestra lectura, a diferencia de otras (en este punto más superficiales) es que no se reduce solamente a dos, sino a tres vertientes que estructuran la posición filosófica que anima la escritura de *La filosofía de la voluntad*. En tal sentido que en dicho proyecto se encuentran contenidas, predominantemente, los tres siguientes discursos filosóficos:

- a) ***La filosofía de la existencia***. Entre los distintos existencialismos Ricoeur se orienta por la línea de Gabriel Marcel. Si bien es cierto que Karl Jaspers tuvo un importante influjo durante su juventud, son escasas las deudas con su filosofía en este sector de la obra ricoeuriana. Del existencialismo marceliano integra la preocupación por una filosofía práctica y, sobre todo, a sospechar de toda solución teoricista al problema del Ser. Éste no puede quedar reducido a ningún sistema filosófico, pues siempre hay un sentido excedentario, aquello que Marcel refiere como “misterio”. Lo ontológico siempre está en una tensión reflexiva con la ética, con un *Otro* que impide su petrificación. De todo ello se desprende que, metodológicamente, Marcel

apuesta por dos modos en que la reflexión se formaliza sobre la realidad: la reflexión primera, cuya tarea es el análisis y la conceptualización de los fenómenos, y la reflexión segunda, que recobra la totalidad de sentido que en un primer momento la filosofía había abstraído de su discurso.

b) **La fenomenología.** Ricoeur encuentra en la fenomenología de Edmund Husserl, por un lado, el rigor conceptual que adolece el pensamiento marceliano. La descripción fenomenológica hace posible pasar, verdaderamente, del plano de la intuición al del rigor conceptual. Pero la decantación por esta ruta de pensamiento, no se limita a ser un mero inventario de cualidades de los fenómenos, sino que se inserta en un método que permita, por medio de “reducciones” y “análisis intencionales”, indagar sobre las estructuras fundantes de los fenómenos. A diferencia de Husserl, que se ocupa de los aspectos representativos de la conciencia, Ricoeur comparte una versión de la fenomenología vinculada a los temas prácticos. Jean Paul Sartre y su *Ser y la nada* junto con Maurice Merleau-Ponty y *La fenomenología de la percepción*, son la inspiración de *Lo voluntario y lo involuntario* de Paul Ricoeur, y que en conjunto podemos denominar como las obras seminales de la fenomenología existencial francesa.

c) **La filosofía reflexiva.** Esta posición ha sido poco valorada por los estudios ricoeurianos, aunque importantes comentaristas han comenzado a señalar no solamente su relevancia, sino su persistencia en el conjunto de su obra. La dificultad que presenta es lo genérica que puede resultar esta tradición. Ésta parte de la preocupación del conocimiento del “yo”. Es deudora del pensamiento de Descartes en cuanto sitúa el ego en su dimensión de problema filosófico, pero toma distancia de él en cuanto a las soluciones ofrecidas. A diferencia de la fórmula apodíctica del *ego cogito ergo sum*, se apuesta por una solución no solamente teórica. Esto nos conduce también a que el yo no se conoce intuitivamente, sino a través del esfuerzo

discursivo. No es la ruta corta de la intuición, sino la vía larga que se detiene a examinar las mediaciones humanas con el fin de llegar a un “ego integral” recobrado para asumir un modo de ser práctico y responsable en el mundo.

En gran medida nos interesó destacar dentro del apartado histórico la importancia de la filosofía reflexiva, ya que ésta tradición se encuentra estrechamente ligada a la composición de *El hombre falible*, sobre todo en su orientación general. La omisión del carácter reflexivo en la filosofía de Ricoeur es un buen indicador de la poca relevancia con que se trata *El hombre falible* en los estudios críticos, hemos señalado la práctica usual de que ensayos preparatorios de esta obra son tomados más en cuenta para explicar la antropología filosófica de nuestro autor.

La etapa central de nuestra investigación es la filosofía del hombre, sin embargo, antes de entrar al tema, se introdujo un capítulo que nos aproxima a la vinculación entre la fase *eidética* y el mal. La exploración de la voluntad y el mal en los términos de Ricoeur sin duda es problemática. Si bien era cierto que la revelación del *eidos* fenomenológico se logra a partir de la reducción de los aspectos existenciales u ontológicos del fenómeno, también lo era que, una de las primeras definiciones del mal en Ricoeur es como pasión, es decir como la degradación de una estructura volitiva. Partíamos entonces de que la articulación de la voluntad iba a condicionar posteriormente los acercamientos a la problemática del mal.

El libro correspondiente a la *eidética* de la voluntad es *Lo voluntario y lo involuntario*, primer volumen de *La filosofía de la voluntad*. Como vimos esta obra es considerada como parte de la fenomenología existencial francesa. Sin embargo, esta decantación por la fenomenología implicaba una serie de conflictos hacia dicha filosofía como tal, al mismo tiempo que en su apropiación existencialista francesa. Señalamos la dos más importantes:

- a) La apropiación existencialista del método fenomenológico significó una ampliación considerable de su rango temático. Para ello, fue menester un viraje crítico hacia la versión teorista de la fenomenología de primer Husserl. En la cual, los aspectos prácticos y afectivos de la subjetividad se entendían como fenómenos no originarios

(i.e. sin el poder de determinar un campo trascendental específico). En cambio, se concebían como dominios fundados por la actividad representativa de la conciencia. En ese sentido el “yo quiero” y “el yo siento” quedarían subordinados a la estructura fundamental del “yo pienso”. Ricoeur en cambio toma la voluntad como un sector legítimo para el método fenomenológico en cuanto que no lo concibe reductible a ningún otro.

- b) A lo largo de nuestra investigación fuimos cayendo en cuenta, que esta obra ricoeuriana, era la respuesta crítica a la fenomenología de la libertad que Sartre expone en *Ser y la nada*. La acusación a Sartre es que sus descripciones son inexactas en cuanto que son unilaterales. Sus descripciones y ejemplos están sobre-enfatizan el polo de la elección en la vida práctica, mientras que los aspectos condicionantes casi son intrascendentes en su valoración. La consecuencia de esta unilateralidad es la de un dualismo ontológico, deudor de la filosofía cartesiana. El momento de la elección como experiencia originaria, hace de la libertad humana una atribución de la *res cogitans*. Mientras que, por otro lado, la *res extensa* resulta marginada en la constitución de la libertad, tal como un conjunto de actos anonadantes.

La apuesta ricoeuriana consiste en revelar la estructura de sentido, el *eidos*, de la vida práctica. Ésta va a encontrarse en la capacidad humana de plantearse proyectos, como una manera de comprometerse en el estar-en-el-mundo. En contraposición de Sartre, la descripción de la elección no es la base fenomenológica, sino el acto de lanzar al mundo *algo* que puede ser realizado por mí. Aunque no niega el momento electivo, que nos conduce a la imputación de mis acciones, con el análisis del proyecto se rescatan los actos involuntarios (el polo de la *res extensa* en dicho planteamiento) como aspectos constitutivos de la acción. La descripción esencial de la *Filosofía de la voluntad* (la *eidética*), por tanto, comprende no sólo los actos de la conciencia o la voluntad, sino también de la involuntariedad.

A partir de tal formulación dialéctica de la voluntad y lo involuntariedad, llegamos a la conclusión de que el mal no puede ser identificado con el orden de lo involuntario, pues esta dimensión se establece en el mismo nivel esencial de la voluntad (*i.e* como la estructura diferenciada de su realización). Además de que nos servía para dar una crítica a los científicismos que conciben el mal de forma indistinta al querer humano, como los conceptos de agresión o la pulsión de muerte. La posición ricoeuriana no concibe lo involuntario como una instancia autómatas y radicalmente pasiva, pues en primera instancia lo entiende como un receptor de un sentido donado por las estructuras fundamentales de una conciencia que se afirma en la *praxis*. Además de que en reciprocidad, lo involuntario es el espacio de realización de la voluntariedad.

Pero este primer momento de la investigación ponía al descubierto las limitaciones, previstas por el mismo Ricoeur, al focalizarse en un objeto parcial. La descripción de la voluntad era insuficiente para comprender sus modalidades más concretas, y por lo tanto la de acercarnos a la intelección del mal. En *El hombre falible* es notoria la amplitud del objeto, pues ya no solo es el ámbito volitivo el que va a tratarse, sino que se aborda lo humano en la totalidad de sus dimensiones fundamentales. También hay otro elemento a destacar, pues la lectura de las modalidades antropológicas en *El hombre falible* es realizada desde la pregunta de *¿Qué relación guardan dichas modalidades con la posibilidad de que el mal sea dado en el mundo?*

Si en *Lo voluntario y lo involuntario* la estrategia consistió en la síntesis de instancias que comúnmente suelen tratarse distintamente; en el segundo volumen, *Finitud y culpabilidad* predomina el intento por desmontar dos ámbitos que suelen pensarse unitariamente. El argumento es que si la finitud resulta definitoria del ser del hombre, el mal (que Ricoeur refiere como culpabilidad) no es más que un resultado de dicha condición. La razón más evidente para desmontar estos dominios consiste en evitar la circularidad entre finitud y culpa cuyo resultado sería un mal sustancializado. Para Ricoeur esta postura iba a ser la que en ese entonces sostenía el sector clásico del existencialismo.

Como indicamos, *Finitud y culpabilidad*, estudia de modo diferenciado la finitud (en la obra *El hombre falible*) y “la culpabilidad” (en *La simbólica del mal*). Este procedimiento analítico interroga el mal desde distintos momentos: en el primero lo hace desde el marco

de su posibilidad, mientras que el segundo corresponde a los modos de su aparición. Creemos que la disociación inicial entre el mal como virtualidad y facticidad no es absoluta, en cuanto que la primera sirve para señalar la contingencia de la maldad. Es decir, que ésta no es algo que precede la acción humana, pero también que el hecho mismo de que acontezca, no significa necesariamente su clausura, en tanto que hay una apertura que abre la posibilidad a que esa acción pueda ser redimida (algo que hubiera sido objeto de la *poética* de la voluntad).

Sin embargo, para el estudio de la “finitud”, Ricoeur pasa de la dialéctica de su obra anterior (voluntariedad e involuntariedad) al de una estructura tríadica. Ésta se compone categorialmente por la apropiación ricoeuriana de las categorías de cualidad (*afirmación, negación y limitación*) expuestas en la *Crítica a la razón pura* de Immanuel Kant al ámbito de una antropología filosófica (*afirmación originaria, negación existencial y falibilidad*). Cada mediación de lo humano se determinó trascendentalmente a partir de este marco categorial, pero con un especial énfasis en el de falibilidad, que si bien es cierto es el indicio de una fragilidad fundamental del ser humano, no lo es porque ella sea una finitud simple y genérica. La puesta en escena de estas categorías es lo que Ricoeur llama, en un sentido kantiano, *deducción trascendental* en tanto que son las condiciones que posibilitan una discursividad filosófica del hombre.

Lo falible no se entiende como un concepto psicológico, sino la instancia del ser del hombre a partir de la cual el mal deviene en posibilidad. Pero esta fragilidad constitutiva tampoco contiene un sentido moral, pues se trata de una estructura encargada de operar mediaciones entre dos polos categóricos contrapuestos: el de la afirmación originaria (infinitud) y el de la una negación existencial (finitud). El carácter falible del hombre, por tanto, no se entiende como una sustancia, sino como una actividad acorde a las mediaciones fundamentales que instrumentaliza: el conocer, el hacer y el sentir.

La desproporción humana entre la finitud e infinitud constituye la oportunidad para el mal como acto. La falla como una instancia intermediaria es la ocasión para el mal, es el punto más débil a partir del cual lo posible da el salto al de su realización. Es ahí cuando se traspasa el umbral del dominio ontológico al ético, de lo *antropológico* a lo *empírico*, según las etapas de *La filosofía de la voluntad*. Aquí las filosofías y los métodos se trastocan, pues

pasamos ya al ámbito de la hermenéutica, pues el cambio objetual (el mal acontecido) implica descifrar las míticas concretas en que el ser humano ha dejado su registro.

Hay un dato llamativo con el que podemos cerrar la reflexión. Si no fuera por la confusión generalizada entre lo finito y el mal, Ricoeur hubiera titulado su segundo volumen como *Grandeza y límite de la visión ética del mundo*. La grandeza estriba en que la punta de lanza del pensamiento moderno implica una ruptura con la concepción cósmica del mal, en cambio lo entiende como parte de la trama de los asuntos humanos. Pero la limitación, según interpreto reside que, dentro de la visión ética, el mal se establece dentro paradigma del mal acontecido. Posicionarse desde ahí, es situarse desde una antropología pesimista, dejando fuera de la reflexión que, lo falible aun cuando sea una estructura neutra, también contiene una dimensión que afirma lo humano. Pero incluso también se prescinde de un criterio normativo y orientador, con el cual todavía mantiene una reserva de sentido en los momentos que éste queda cuestionado.

Bibliografía

Agís Marcelino, *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2011.

Albertos Jesús, *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur*, EUNSA, Navarra, 2008.

Begué Marie-France, *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2002.

Coreth Emerich, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder Editorial, Barcelona, 2007

Dosse François, Paul Ricoeur. *Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Edición aumentada, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008

Gäelle Fiasse (Coord.) *Paul Ricoeur. Del hombre falible al hombre capaz*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2009.

Gilbert Paul, *Algunos pensadores contemporáneos en lengua francesa*, Universidad Iberoamericana, México, 1996.

Granja Dulce María, *Lecciones de Kant para hoy*, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010.

Grassi Martín, “Existencialismo, fenomenología y hermenéutica: Gabriel Marcel y Paul Ricoeur” en V.A., Paul Ricoeur y la fenomenología, Estudios de fenomenología y hermenéutica VII, Santa Fe, 2014

Grondin Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2008

- *El legado de la hermenéutica*, Editorial Universidad del Valle, Santiago de Cali, 2009.

Nabert Jean, *Ensayo sobre el mal*, Caparrós Editores, Madrid, 1998

Michel Johann, *Ricoeur y sus contemporáneos. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault y Castoriadis*, Biblioteca Nueva, 2004.

Moran Dermot, *Introducción a la Fenomenología*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 2011.

Pía Lara María, *Narrar el mal: una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2009.

Ricoeur Paul:

-*Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, Northwestern University Press, 1966

-*Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1967

- *Historia y verdad*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1990.

-“Autocomprensión e historia”, en Calvo Tomás, Remedios Ávila (eds.), *Paul Ricoeur: Caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1991

-*Crítica y convicción*, Editorial Síntesis, Madrid, 1995

- *A Key to Edmund Husserl's Ideas I*, Marquette University Press, 1996
- *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, Siglo XXI Editores, México, 2003
- *Autobiografía Intelectual*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2007
- *Finitud y Culpabilidad*, Editorial Trotta, Madrid, 2011
- *Philosophical Antropology. Writting and Lectures Vol.3*, Polity Press, Cambridge, 2016.

Driollet Teresa, *La libertad interior. La proyección de Le volontaire et l'involontaire en la obra de Paul Ricoeur*, Editorial Biblios, Buenos Aires, 2008

Trueba Carmen (coord.) *La felicidad: perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, Editorial Siglo XXI/Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.

V.A., *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*, Ediciones Eón, México, 2011.

V.A., *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.

Yvon Belaval (dir.) *Historia de la Filosofía. La filosofía en el siglo XX*, vol.10, Editorial Siglo XXI, Madrid, 2011

Weber Max, *El político y el científico*, Alianza editorial, Madrid, 2012



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00329

Matrícula: 2143801425

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y EL MAL EN EL PENSAMIENTO TEMPRANO DE PAUL RICOEUR

En la Ciudad de México, se presentaron a las 10:00 horas del día 14 del mes de diciembre del año 2016 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA LARA ZAVALA
DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA
DRA. DULCE MARIA GRANJA CASTRO

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: FELIPE ANGEL HERNANDEZ HERNANDEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:



Felipe Hdz
FELIPE ANGEL HERNANDEZ HERNANDEZ

ALUMNO

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

Cepedae

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTORA DE LA DIVISION DE CSH

GG
DRA. GEORGINA LOPEZ GONZALEZ

PRESIDENTA

Maria Lara Zavala
DRA. MARIA LARA ZAVALA

VOCAL

Maria del Carmen Trueba Atienza
DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA

SECRETARIA

Dulce Maria Granja Castro
DRA. DULCE MARIA GRANJA CASTRO