

01058



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

"LA CONCEPCIÓN ANTROPOLÓGICA EN
LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA
DE PAUL RICOEUR"

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRIA EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A
ANGEL FEDERICO ADAYA LEYTHE

TUTOR:
DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE



MÉXICO, D.F.

DICIEMBRE DE 2004





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer a las instituciones que han hecho posible la realización de esta investigación. En primer lugar quiero reconocer el apoyo que he recibido de la UNAM y de la UAEM a través de diferentes medios como han sido:

- La Beca de intercambio académico que obtuve dentro del marco de cooperación UAEM-UNAM y gracias a la cual pude realizar los cursos de maestría.
- El intercambio académico en el que participe entre la UAEM y la Universidad de Santiago de Compostela en España, de enero a febrero del 2000.
- La beca dada por la UNAM para realizar una estancia de investigación en la Universidad Complutense de Madrid (UCM) de octubre de 2000 a julio de 2001.

También reconozco y agradezco la beca que me ha otorgado CONACYT para realizar el doctorado en la UCM. Esta beca no sólo me ha permitido cursar satisfactoriamente mis estudios de doctorado, sino también llevar a cabo la finalización de la tesis de maestría, por lo cual estoy muy agradecido con este organismo.

Quiero reconocer la labor docente de dos profesores durante mis estudios de maestría. El profesor Ignacio Palencia con quien tuve la oportunidad de iniciarme en un conocimiento serio de la obra de Hegel, en especial de la *Fenomenología del Espíritu*, y la Dra. Mariflor Aguilar Rivero, con quien realice unos cursos sobre la hermenéutica de Gadamer, los cuales me permitieron orientarme en el camino de la reflexión hermenéutica.

Finalmente deseo agradecer el apoyo que recibí de los profesores que estuvieron en contacto con esta investigación y que fueron: el Dr. Mauricio Beuchot, tutor de la tesis, al cual le agradezco su ayuda sincera. La Dra. María Rosa Palazón revisora de la misma, quien mostró en todo momento una gran disposición para las correcciones necesarias. Al Dr. Ambrosio Velasco, al Dr. Raúl Alcalá y a la Dra. Rebeca Maldonado les agradezco su disposición para ser sinodales de este trabajo. Además, no puedo dejar de mencionar al Dr. Manuel Maceiras Fafián profesor de la UCM que amablemente me ayudó a definir el horizonte y progreso de la investigación y a la profesora Ivonne A. Adaya Leythe de la Facultad de Lenguas de la UAEM por su seriedad y entrega en la revisión del texto. A todos ellos, les expreso mi más profundo agradecimiento.

Junto a estos apoyos institucionales, quiero hacer patente mi agradecimiento, así como dedicar esta investigación, a aquellos que han estado conmigo a lo largo de este camino:

A mis papás, quienes me dieron la vida y que sin ellos este camino nunca lo habría comenzado.

A mi mamá, quien me ha nutrido de vida y que me ha enseñado con su ejemplo a disfrutar lo placentero de la vida y enfrentarme con fortaleza y determinación a los retos que la existencia presenta.

A mis hermanos, Ricardo, Marco, Ivonne y Enrique con quienes he compartido momentos especiales de mi vida. A ellos cuyo apoyo, amistad y confianza compartimos desde nuestras maneras especiales de ser.

A aquellas personas con quienes he compartido la profundidad e intimidad de mi vida y que de ellas he recibido lo mismo.

A mis amigos y amigas que están de uno y otro lado del mar que con su amistad y cariño me han dado ánimos para seguir andando este camino que un día comencé.

ÍNDICE

Introducción	9
---------------------------	---

Capítulo I. La comprensión fenomenológico-trascendental de la existencia humana.

1. Conceptos preliminares.	
1.1 Paul Ricoeur frente a la fenomenología de Husserl	14
1.2 Conceptos fundamentales de la fenomenología	17
1.2.1 La intencionalidad.....	17
1.2.2 La <i>epoché</i> y la reducción.....	18
1.2.3 Nóema y nóesis.....	20
1.3 Apropiación creativa del método fenomenológico.....	20
2. La descripción fenomenológica de lo voluntario y lo involuntario.	
2.1 El proyecto y los motivos.....	26
2.1.1 Análisis intencional del proyecto.....	26
2.1.2 Los motivos y la corporalidad.....	28
2.1.3 La gestación histórica de la decisión.....	31
2.2 El obrar y la espontaneidad corporal.....	34
2.2.1 Análisis intencional del obrar.....	34
2.2.2 La espontaneidad corporal.....	35
2.2.3 El movimiento y el esfuerzo.....	37
2.3 El consentimiento y la necesidad.....	38
2.3.1 Análisis intencional del consentimiento.....	38
2.3.2 La necesidad.....	39

3. La desproporción ontológica.	
3.1 Reflexión existencial de la finitud.....	43
3.1.1 La existencia humana como miseria.....	43
3.1.2 La existencia humana como finitud.....	45
3.2 Reflexión trascendental de la finitud.....	50
3.2.1 La dimensión teórica.....	50
3.2.2 La dimensión práctica.....	52
3.2.3 La dimensión afectiva.....	54
3.3 La existencia lábil.....	57

Capítulo II. La comprensión hermenéutico-simbólica de la existencia humana.

1. Conceptos preliminares	
1.1 Paul Ricoeur frente a la tradición hermenéutica: el problema de la explicación y la comprensión.....	59
1.1.1 Schleiermacher.....	60
1.1.2 Dilthey.....	61
1.1.3 Heidegger.....	63
1.1.4 Gadamer.....	67
1.1.5 Posición de Paul Ricoeur frente al problema de la explicación y comprensión.....	70
1.2 Génesis y desarrollo de la propuesta hermenéutica de Ricoeur.....	73
1.2.1 De la fenomenología a la hermenéutica de los símbolos.....	73
1.2.2 De la hermenéutica simbólica a la hermenéutica del sí mismo.....	79
1.3 Ejes estructurales de la filosofía de Ricoeur.....	83
1.3.1 Filosofía reflexiva y hermenéutica.....	84
1.3.2 Fenomenología y hermenéutica.....	85

2. La hermenéutica como donación de sentido	
2.1 Características de la hermenéutica como donación de sentido.....	90
2.2 Naturaleza del símbolo y del mito.....	92
2.2.1 Naturaleza del símbolo.....	93
2.2.2 Naturaleza del mito.....	97
2.3 El hombre situado en el mal.....	104
2.3.1 El ejercicio hermenéutico en los símbolos de primer grado.....	105
2.3.2 El ejercicio hermenéutico en los símbolos de segundo grado o mitos.....	109
2.3.3 La aplicación hermenéutica: la dinámica de los mitos.....	117
3. La hermenéutica de la sospecha	
3.1 Características de la hermenéutica como ejercicio de sospecha.....	120
3.2 El hombre como ser de deseo.....	122
3.3 La dimensión arqueológica-teleológica de la existencia humana.....	129
3.3.1 La arqueología en la fenomenología hegeliana.....	129
3.3.2 La teleología en el psicoanálisis freudiano.....	133

Conclusiones: una reflexión crítica sobre la antropología fenomenológico-hermenéutica.

I. Conceptos sistematizadores: antropología dialéctica y simbólica.....	137
II. Ejes conceptuales de la antropología: libertad y corporalidad.....	141
III. Reflexión crítica sobre la propuesta antropológica.....	152

Bibliografía.

I. Obras primarias de Paul Ricoeur.....	157
II. Obras secundarias de Paul Ricoeur.....	159
III. Obras sobre Paul Ricoeur.....	162
IV. Bibliografía general.....	164

INTRODUCCION

El ser humano desde sus orígenes y a lo largo de su historia se ha caracterizado por plantearse cuestiones que le han servido para orientarse en su existencia y tener una visión de la realidad. Una de estas cuestiones es aquella que indaga por su propio ser. La pregunta ¿qué es el hombre? ha atravesado como un rayo de luz toda la historia de la humanidad. Las respuestas a esta interrogante han sido múltiples y han venido de distintas áreas del saber, las cuales además de posibilitarle una mayor comprensión de sí mismo, le permiten relacionarse consigo y con el mundo de una manera nueva y transformadora.

La presente investigación aborda este problema desde una perspectiva muy específica, como lo pone de manifiesto su título:

“La concepción antropológica en la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur”.

Este trabajo se ubica dentro de la larga tradición filosófica que desde la antigüedad aborda el problema antropológico. Así frente a nuestra mirada se presentan los textos de Platón y Aristóteles, Agustín y Tomás de Aquino, Descartes y Pascal, Kant y Hegel, Nietzsche, Marx y Freud, Husserl y Heidegger y en la actualidad se encuentran los escritos de Paul Ricoeur.

Paul Ricoeur ocupa un lugar importante dentro del pensamiento contemporáneo, gracias a su contribución teórica en el campo de la fenomenología y de la hermenéutica, testimonio de ello es su ya larga producción filosófica. Una mirada superficial sobre sus escritos podría dar la impresión que el filósofo francés se caracteriza por su dispersión temática. Sin embargo una lectura atenta a las mismas permite descubrir diversos hilos conductores que se encuentran en de toda su obra. Uno de estos hilos es su antropología filosófica y precisamente con esta clave se guiará la investigación que aquí se presenta.

Los objetivos que se pretenden alcanzar con este estudio son los siguientes. El primero es conocer el desarrollo general de la filosofía de Paul Ricoeur poniendo mayor atención en las dos grandes orientaciones que constituyen su filosofía como son la fenomenología y la hermenéutica. El segundo es investigar su antropología que se encuentra de manera explícita en sus primeras obras, las cuales van desde *La philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire* hasta *De l'interprétation. Essai sur Freud*.

Por último, el tercer objetivo es realizar una reflexión crítica sobre su propuesta mencionando sus alcances y sus límites.

Para poder alcanzar dichos objetivos se utiliza una metodología de carácter hermenéutico, cuyos momentos esenciales son: la precomprensión (o el contexto), la comprensión (lectura y análisis del texto) y la apropiación (o reflexión crítica del texto). Esta metodología dirige la estructura de la investigación como a continuación se presenta.

El primer capítulo se titula la comprensión fenomenológica de la existencia humana y está dividido en tres subcapítulos. El primero se denomina conceptos preliminares, y en el se expone de manera general el desarrollo de la fenomenología Husserliana, los conceptos fenomenológicos fundamentales que Ricoeur utiliza para comprender la condición humana, así como la metodología que le permite realizar dicha comprensión. Este subtema tiene pues, la finalidad de poner en contexto (es decir de precomprender), la reflexión que el filósofo realiza sobre el ser humano. El segundo apartado trata la descripción eidética que se realiza sobre lo voluntario y lo involuntario y finalmente en el tercero se presenta la desproporción ontológica de la existencia humana. Estos dos subcapítulos corresponden al segundo momento de la metodología hermenéutica, que es el de la comprensión. Este momento precisa que el investigador se deje interpelar por el texto. La comprensión en este sentido específico consiste en conocer lo que el texto dice en sí mismo, es un trabajo de carácter expositivo.

El siguiente capítulo titulado la comprensión hermenéutica-simbólica de la existencia humana posee la misma estructura metodológica. Comienza con la exposición de los conceptos preliminares, en donde se presenta la manera en que Ricoeur se inserta a la tradición hermenéutica y también la gestación y desarrollo de su propia concepción hermenéutica. Aquí nuevamente se realiza el momento de la precomprensión, en donde se aproxima al pensamiento filosófico en cuestión, situándolo primero en su contexto. Los siguientes subcapítulos abordan dos hermenéuticas de orientaciones opuestas, una que se caracteriza por su donación de sentido, la cual se centra en la interpretación de los mitos y otra cuyo rasgo principal es la sospecha de la propia conciencia por lo cual pone su atención en el inconsciente como origen de sentido. Ricoeur utiliza respectivamente la fenomenología de la religión y el psicoanálisis freudiano como paradigmas de estas hermenéuticas opuestas para comprender por una parte como el acto voluntario del hombre

se encuentra situado en el mal y por otra, para poner de relieve una característica esencial del sujeto: que es un ser de deseo.

A los momentos de la precomprensión y comprensión desarrollados en ambos capítulos, le sigue el momento de apropiación que consiste en una reflexión crítica de aquello que se ha escuchado. En la apropiación o conclusión lo que se realiza primero es proponer un par de conceptos que permiten presentar de manera sistemática la propuesta antropológica de Ricoeur. Después se identifican dos ejes conceptuales que muestran la unidad interna del discurso y que se expresa en la noción de libertad encarnada o corporalidad libre. Finalmente se termina con una reflexión crítica de los alcances y límites del pensamiento de Ricoeur en el ámbito antropológico. Junto a esta reflexión crítica aparecen además una serie de cuestionamientos que lejos de cerrar la investigación la dejan abierta para seguir “andando en el camino del pensar”.

Ahora bien, para llegar a alcanzar la estructura y contenido de este trabajo, una decisión metodológica básica fue la de delimitar la investigación a las obras explícitamente antropológicas que van desde *La philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire* hasta *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Como ya se afirmó mas arriba, en estos textos Ricoeur explora diversos rasgos constitutivos del ser humano como son el acto volitivo y su íntima relación con lo involuntario, la estructura falible que hace que el sujeto tienda al mal, así como su característica esencial que lo considera como un ser deseo y que por este deseo se sabe puesto en la existencia. Además estas obras se abordan cronológicamente para presentar la génesis y el desarrollo del pensamiento de Ricoeur. Por estas razones metodológicas no se tomaron en cuenta aquí los aportes antropológicos que podrían venir de la *Métaphore vive* o *Temps e Récit*, en donde la reflexión explícita se dirige al problema del lenguaje en especial la metáfora y el relato. En el caso de la obra *Soi-même comme une autre*, cuya importancia antropológica es fundamental, tampoco se trató por respetar el criterio cronológico de la investigación y además porque sus contenidos se encuentran en íntima relación con los planteamientos de las dos obras anteriores. Los aportes antropológicos venidos de la *Métaphore vive*, *Temps et Récit* y *Soi-même comme une autre*, desean ser abordados en una investigación de mayor amplitud que obviamente desborda el alcance del presente trabajo.

Así, aunque la delimitación metodológica tiene una consecuencia directa en el contenido de la investigación, el estudio realizado posee un valor importante en el conjunto de las investigaciones realizadas en torno a la filosofía de Paul Ricoeur, pues precisamente al centrarse de manera exclusiva en la cuestión antropológica se puede apreciar el conjunto de su filosofía desde un ángulo que hasta ahora no se ha explotado lo suficiente.

“He andado muchos caminos
he abierto muchas veredas;
he navegado en cien mares,
y atracado en cien riberas...

Yo voy soñando caminos...
¡las colinas doradas,
los verdes pinos,
las polvorientas encinas!...
¿A dónde el camino irá?
Yo voy cantando, viajero,
A lo largo del sendero...”

Antonio Machado

CAPÍTULO I. LA COMPRESIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA EXISTENCIA HUMANA.

La reconquista del *Cogito* debe ser total... en efecto haciendo estallar el círculo estrecho que el sí tiende a formar consigo mismo y develando en el corazón de la libertad un poder no sólo de posición... la meditación de la encarnación prepara la inteligencia de una acogida más íntima que consuma la libertad en su propio poder de actuar.

Paul Ricoeur

I. CONCEPTOS PRELIMINARES.

1.1 Paul Ricoeur frente a la fenomenología de Husserl.

La fenomenología de Husserl juega un papel decisivo en el pensamiento de Paul Ricoeur, por lo que es necesario tener un panorama muy general de ella, y comprender así cómo se inserta la propuesta del filósofo francés en este movimiento.

La fenomenología¹ hunde sus raíces en la tradición filosófica occidental. Kant y Hegel ya habían desarrollado sus propias concepciones al respecto, sin embargo, es Husserl quien a través de su método y su filosofía funda en el sentido contemporáneo de la palabra, la Fenomenología.

Las grandes etapas en las que se puede presentar el desarrollo de la filosofía de Husserl (1859-1938), son las siguientes²:

Primera etapa: fenomenología descriptiva (1890-1901). Se caracteriza por apartarse de su orientación matemática, critica fuertemente al psicologismo ya que considera que esta

¹ El término fue utilizado por primera vez en sentido filosófico por J.H. Lambert, discípulo de Christian Wolff, en su obra *El Nuevo órgano* (1764), ver, André Dartigués, *La Fenomenología*, p. 10.

² La siguiente presentación del desarrollo de la fenomenología husserliana, esta basada principalmente en Javier San Martín, *La fenomenología como teoría de la racionalidad fuerte* y Wilhelm Szilasi, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*. En el texto de Javier San Martín se presenta el desarrollo de la fenomenología con los nombres de nacimiento, maduración y aplicación. En la presente investigación se prescinde de su periodo matemático en donde escribe las obras: *Concepto sobre el número y Filosofía aritmética*.

postura supone un concepto del ser humano cuya racionalidad haría imposible la ciencia y en última instancia, la verdad y la certeza. Además desarrolla los conceptos fundamentales de intencionalidad e intuición categorial (expuestas en la quinta y sexta meditación del segundo tomo de las investigaciones lógicas). Esta etapa culmina en 1900-1901 cuando publica *Investigaciones Lógicas I y II*.

Segunda etapa: fenomenología trascendental (1901-1915). Durante este tiempo, Husserl centra sus estudios en torno al concepto de *epoché* y reducción que los expone en su obra *La idea de la fenomenología*³. Posteriormente a partir de 1910 trata en sus lecciones *Problemas fundamentales de la fenomenología*, el tema de la intersubjetividad. En 1913 publica su obra *Ideas para una fenomenología pura*, cuya intención original es la de ser una introducción general a la fenomenología. En ella vuelve abordar los conceptos de *epoché* y reducción. Estos conceptos son básicos pues le permiten la superación de la actitud natural y descubrir así el concepto del “yo trascendental”. Esta noción consiste en afirmar que la existencia humana posee una estructura absoluta constituida por una relación bipolar entre vida subjetiva y realidad mundana.

Tercera etapa: Fenomenología genética o constitutiva (1916-1938). Esta última etapa se caracteriza por la ampliación de sus reflexiones a diversos temas como el tiempo, la sociedad, el cuerpo humano. Sin embargo, surge con claridad una cuestión que dirigirá sus investigaciones: el para qué de la fenomenología. Esta cuestión la plantea en dos niveles relacionados íntimamente. En el primer nivel, el descubrimiento de la estructura originaria vida humana-mundo, que alcanza mediante la superación de la actitud natural, le lleva a obtener unas consecuencias éticas. Éstas consisten en el rechazo de una visión y una práctica instrumentalista de la realidad y de la subjetividad humana, lo que le permite plantearse con radicalidad el estatuto de la racionalidad humana. El segundo nivel muestra que a partir del planteamiento anterior surge la necesidad de preguntarse por Europa y su teleología histórica, pues es ahí donde se cuestiona en profundidad la razón misma. En toda esta reflexión el concepto “mundo de la vida” será esencial. La obra más significativa que expresa esta orientación de su pensamiento es *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

³ Esta obra que consta de cinco lecciones, es en realidad el prólogo a las clases que dictó en 1907 y en las que expone el tema sobre la cosa y el espacio; ver, Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, p. 24.

Después de este breve esquema sobre el desarrollo de los conceptos básicos de la fenomenología de Husserl podemos formular la siguiente pregunta: ¿cómo entra en contacto Paul Ricoeur con la fenomenología? La filosofía de Husserl se introduce en Francia en los años treinta gracias a la obra de Emmanuel Levinas, titulada *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*⁴. Ricoeur conoce este pensamiento hacia 1935 y durante los siguientes años se dedica a la lectura del texto *Ideas* de Husserl, así como a la de *Ser y Tiempo* de Heidegger. Además, durante ese mismo año, se relaciona con Gabriel Marcel y a través de éste, conoce el pensamiento de Karl Jaspers. Así, la fenomenología descriptiva de Husserl, el existencialismo de Marcel y Jaspers, junto con la filosofía reflexiva francesa en la que se formó, constituirán las líneas de pensamiento que desembocarán en la descripción fenomenológica de lo voluntario e involuntario, así como en la reflexión trascendental de la falibilidad⁵.

Ahora bien, los instrumentos conceptuales que la fenomenología le aporta a Paul Ricoeur y que utiliza para elaborar su antropología son principalmente la intencionalidad, los conceptos de *epoché* y reducción; y los de nóema-nóesis⁶. A continuación se presentará simplificada la concepción Husserliana de estos conceptos y luego la asimilación crítica que Ricoeur hace de la fenomenología en general y de estos conceptos en particular.

⁴ Cf. Jean Greisch, *Le Cogito herméneutique*, p. 19. Sin embargo, son pensadores como J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty y M. Dufrenne los que destacarán y marcarán la pauta en el desarrollo de la fenomenología francesa en los años 40 y 50. Es recomendable la lectura del primer capítulo de esta obra, en donde presenta un panorama general de la evolución de la fenomenología en Francia desde sus inicios hasta nuestros días.

⁵ Cf. Paul Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, pp. 19-32. La lectura de este texto muestra otra serie de influencias intelectuales que permiten comprender la génesis del pensamiento de Ricoeur y que en un primer momento cristalizan en su periodo fenomenológico-existencial. Por otra parte es necesario aclarar que en esta investigación no aparecerán sistemáticamente desarrollados conceptos básicos de Marcel y Jaspers, pues desbordarían metodológicamente la investigación. Sin embargo, algunos de ellos se tomarán en cuenta en el cap. I, 1, C (el concepto de misterio de Marcel) y en el cap. I, 3, A, b (el concepto de libertad en Jaspers).

⁶ Cf. Tomás Domingo Moratalla, "De la Fenomenología a la ética", en Juan Masiá Clavel et al, *Lecturas de Paul Ricoeur*, p.173. En este texto, Tomás Domingo Moratalla muestra que Paul Ricoeur ha ido utilizando y asimilando diversos aspectos de la fenomenología, de acuerdo a los problemas que aborda en cada época de su itinerario filosófico. Así distingue tres momentos de asimilación crítica:

- La fenomenología como método que le permite elaborar una filosofía de la acción y de la libertad.
- La fenomenología como teoría de la significación bajo el cual realiza un análisis sobre el lenguaje.
- La fenomenología como doctrina filosófica de la cual rechaza su idealismo trascendental, para dirigirse al ámbito hermenéutico.

El presente trabajo de investigación, se centrará en el primer momento.

1.2 Conceptos fundamentales de la fenomenología.

1.2.1 La intencionalidad⁷.

“El motivo fundamental que impulsa todo el desarrollo de la fenomenología de Husserl es su concepción, específicamente propia, de la intencionalidad”⁸. Estas palabras de Ludwig Landgrebe revelan la centralidad de este concepto en la fenomenología. Ahora bien, el sentido nominal de la palabra intencionalidad (*intentio*) significa “estar dirigido a”, Husserl toma este término de su maestro Franz Brentano, el cual a su vez lo adquiere de la tradición escolástica. Sin embargo el significado que Husserl le da es totalmente distinto al asignado por Brentano⁹. El concepto de intencionalidad se encuentra germinalmente en su *Filosofía Aritmética* y aparece claramente en *Investigaciones Lógicas*. Posteriormente, la fecundidad de este concepto se percibirá a lo largo de sus escritos.

Para Husserl la intencionalidad no es sólo una función que la conciencia tiene entre otras funciones, sino que es la propia manera de ser de la conciencia. Decir conciencia, es decir “conciencia que esta dirigida a”, es decir “conciencia de”. Esta direccionalidad de la conciencia no se manifiesta como una serie de actos puntuales y aislados entre sí, sino como un constante fluir. Ahora bien, si la conciencia intencional es un flujo constante que se “dirige a”, entonces siempre existe un polo de referencia hacia el cual tiende y con el cual se relaciona: el objeto. Esta estructura bipolar conciencia-objeto, o conciencia-mundo “es un a priori de relación”, en donde a las relaciones cognoscitivas sujeto-objeto les antecede una relación primigenia dada por la intencionalidad. Así aparece un rasgo de la manera de ser de la intencionalidad de la conciencia: su carácter implicativo o sintético¹⁰. Por lo anterior, se desprende que el sujeto al captar la realidad lo que percibe es más bien un “estado de cosas” (*sacheverhalt*) y no las cosas mismas (*dinge*). De esta forma la intencionalidad muestra que la conciencia se encuentra en el entramado de las relaciones

⁷ Para conocer un estudio profundo sobre la génesis y desarrollo del concepto de intencionalidad en la fenomenología de Husserl, ver, D., Souche-Dagues, *Le développement de l'intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne*.

⁸ Ludwig Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, p. 16.

⁹ Cf. Ludwig Landgrebe, *op. cit.*, pp. 16-28. En este apartado el autor desarrolla las diferencias entre el concepto de Brentano y de Husserl.

¹⁰ Cf. Javier San Martín, *op. cit.*, pp.48-52. Aquí se pone de manifiesto la relación que existe entre la intencionalidad con su carácter dinámico e implicativo con el análisis subjetivo del tiempo.

objetuales, las cuales lejos de ser relaciones cósmico-instrumentales (al estilo de las ciencias empíricas) son relaciones vitales¹¹.

1.2.2 La *epojé* y la reducción.

Para Husserl la fenomenología –que parte del proyecto original de Descartes- tiene como vocación fundamental convertirse en filosofía primera, es decir, en la ciencia que sirva de fundamento a toda ciencia particular. Por esta razón Husserl considera que es necesario un método que permita “prescindiendo lo más completamente posible de supuestos”¹², construir tal “filosofía” y acceder “a las cosas mismas”. Pero ¿qué significa prescindir de supuestos y dirigirse a las cosas mismas? Prescindir de supuestos significa no quedarse en los hechos fácticos de los que parten las ciencias empíricas y en consecuencia no pensar que esos hechos son el objeto de estudio de la fenomenología. En cuanto a la expresión “las cosas mismas” hace referencia a las vivencias que se dan en la inmanencia de la conciencia y que mediante el método fenomenológico se capta su idealidad. Acceder a la idealidad de las vivencias dadas a la conciencia significa a su vez tener una evidencia intelectual y por tanto apodíctica de ellas¹³. Pues bien, el instrumento que permite alcanzar una evidencia apodíctica de las vivencias es la *epojé*.

Para poder hablar de la *epojé* es necesario comprender que es la actitud natural. Ésta consiste en pensar que la realidad, el mundo espacio-temporal está ahí, frente al individuo, realmente existiendo en su objetividad e independencia del sujeto y que el individuo está en él y delante de él¹⁴. La *epojé* consiste en poner “entre paréntesis” “en poner fuera de juego” “en desconectar” la tesis de la actitud natural. Ello no significa dudar de que exista “el mundo natural” sobre la que se asienta dicha tesis, (ya como los escépticos antiguos, ya como la duda metódica de Descartes), sino, en no hacer uso de ella, dejarla de lado. La *epojé* no consiste en eliminar el mundo, sino en tener un cambio de perspectiva, un cambio

¹¹ Cf. Wilhelm Szilasi, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, pp. 37-42.

¹² Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 146.

¹³ La fenomenología de Husserl que aspira a ser una ciencia rigurosa distingue principalmente dos tipos de evidencia:

- La evidencia general originaria asertórica. En este nivel el modo de darse remite a algo trascendente a la conciencia, y que se va constituyendo mediante apariencias sucesivas y por tanto su característica principal es la contingencia.

- La evidencia intelectual apodíctica. Aquí, el modo de darse es inmanente a la conciencia pues se refiere a vivencias que ella posee y de la cual no puede tener alguna incertidumbre. Este modo de darse es absoluto y necesario. Ver, Isidro Gómez Romero, *Husserl y la crisis de la razón*, p.123.

¹⁴ Cf. Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 70.

de valor y este cambio de perspectiva o valor es manifestación de la absoluta libertad del sujeto¹⁵.

Al aplicar la *epoché* se pone entre paréntesis todo juicio respecto a lo que existe en el tiempo y el espacio. Así el alcance universal de la *epoché* lleva a Husserl a preguntarse “¿qué puede, en efecto, quedar cuando se ha desconectado el mundo entero?”. Su respuesta es que aunque se haya desconectado el mundo de hecho, esto no elimina el “mundo como *eidós*”, el cual ofrece un amplio campo de descripción fenomenológica. Sin embargo, lo que también ha quedado y que es, lo que en realidad le interesa a Husserl, es la propia conciencia y sus vivencias, en cuanto conciencia y vivencias puras. Así después de haber aplicado la *epoché* se llega al resultado de que “... la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica”¹⁶.

El resultado de la *epoché* es la reducción, la cual consiste en un primer momento en el residuo que queda después de aplicar la *epoché*, es decir la conciencia y sus fenómenos o vivencias. Precizando aun más, se puede decir que la *epoché* se aplica a aquello que es trascendente a la conciencia para quedarse con lo que es inmanente a ella. Husserl a medida que va precisando su método y su filosofía va distinguiendo distintos niveles de inmanencia y trascendencia, los cuales se van ampliando en círculos concéntricos. En un primer momento lo inmanente es el acto mismo de la percepción y lo trascendente es lo que se percibe. En un segundo momento, lo inmanente será el acto de la percepción junto con lo percibido realmente por la conciencia, es decir el fenómeno o el objeto vivido, mientras que lo trascendente será el objeto en cuanto tal, el cual no se puede percibir en su totalidad. Por último el tercer nivel de inmanencia será el acto de la percepción, lo percibido o dado efectivamente mas lo dable en el fenómeno. Lo dable en el fenómeno es el conjunto de vivencias que están implicadas en él, debido a que todo acto de la conciencia es intencional y por ende implicativo¹⁷. Por su parte, lo trascendente será el objeto en sí mismo, no dado en su totalidad y carente de toda significación vivencial (lo dable).

¹⁵ Cf. *Ibidem.*, p. 71.

¹⁶ *Ibidem.*, p.76.

¹⁷ Este carácter implicativo de la conciencia nos remite nuevamente a la vivencia subjetiva y presente del tiempo, que man-tiene o re-tiene lo pasado y pre-tiene lo futuro.

1.2.3 Nóema y nóesis.

Al referirse de forma concreta a los diversos niveles de trascendencia e inmanencia, estos reciben nombres específicos. Los actos de la conciencia como la percepción, reciben el nombre de acto intencional, *cogitatio* o nóesis (es pues lo mas inmanente a la conciencia). Por su parte, lo dado a la conciencia de forma absoluta, junto con lo dable recibe el nombre de objeto intencional, *cogitatum* o nóema. En este momento lo totalmente trascendente a la conciencia, es decir el objeto en sí mismo, queda fuera de la descripción del fenómeno, por lo que surge una pregunta lógica, ¿qué sentido tiene que mediante la *epoché* se ponga atención a la conciencia y sus fenómenos, si el mundo objetivo queda fuera de consideración? ¿qué sentido tiene levantar una barrera entre lo objetivo del mundo, en cuanto mundo natural y la conciencia con sus propias vivencias? En realidad lo que pretende la fenomenología de Husserl es precisamente lo contrario. Un segundo momento de la *epoché* y reducción consiste en que la realidad sea reconducida a la experiencia que la conciencia vive para caer en la cuenta de que realidad y experiencia tienen una relación primigenia, por lo que decir realidad es decir experiencia de la realidad. De esta manera la *epoché* y reducción permiten acceder a la conciencia trascendental entendida esta como el sujeto que constituye y da sentido al mundo¹⁸. Al descubrir este nivel de la conciencia la *epoché* y la reducción reciben también el nombre de *epoché* y reducción trascendental.

1.3 Apropriación creativa del método fenomenológico.

Ricoeur es claro en su postura respecto a la fenomenología de Husserl cuando afirma: “Husserl n'est pas toute la phénoménologie, bien qu'il en soit en quelque sorte le nœud”¹⁹.

La imagen de Husserl como “el nudo” de la fenomenología muestra, por una parte, que Ricoeur es consciente de que esta filosofía tiene su origen en importantes tradiciones filosóficas como son la crítica kantiana, el empirismo de Hume y sobre todo la duda y el *Cogito* de Descartes. Por otra, nos da a entender que la fenomenología no se cierra con la

¹⁸ Cf. Javier San Martín, *op. cit.*, pp.67-70.

¹⁹ Paul Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 8.

“Husserl no es toda la fenomenología, aunque el sea de alguna manera el nudo”.

obra de Husserl (es decir su doctrina y las descripciones fenomenológicas en sentido estricto) sino que abarca también las “herejías” salidas de sus propios planteamientos²⁰.

Ricoeur al hacer una revisión sobre la fenomenología husserliana le realiza críticas importantes:

- Rechaza la afirmación de Husserl en cuanto a que las vivencias volitivas y afectivas descritas noemáticamente se encuentren fundadas en la percepción y en los actos de representación. De esta manera evita que la dimensión teórico-perceptual de la conciencia tenga preeminencia sobre la dimensión volitivo-afectiva y apunta hacia una constitución integral del *Cogito*²¹.

- Desecha el planteamiento del *ego trascendental* por dos razones básicas. La primera consiste en que para Husserl, el *ego* o mónada no sólo da sentido al mundo en cuanto que mundo siempre es mundo para mi, sino que toda la validez ontológica de la realidad es puesta por el *ego*, el mundo es como sacado del “yo”. Con esta postura la doctrina de Husserl se posiciona en un planteamiento idealista muy radical. La segunda, es que este planteamiento radical expresado sobre todo en *Las meditaciones cartesianas*, dificulta la explicación de la intersubjetividad, ya que el otro, siempre va a parecer como subsumido o integrado en la esfera del “yo” aboliendo así la diferencia o alteridad. Es importante mencionar que el rechazo del *ego* o *Cogito* como fundamentación última de la realidad, será una constante a lo largo de la filosofía de Ricoeur. Esto queda expresado en su obra *Soi-même comme un autre*, en donde una reflexión hermenéutica del “sí mismo” se aparta a la vez de las filosofías que humillan o intentan prescindir del *Cogito*, como de las que pretenden ponerlo como fundamento último de la realidad²².

- Sostiene que la filosofía husserliana es separable del método. Ricoeur como otros filósofos han sabido aprovechar el método fenomenológico a la vez que rechazan o se alejan de las tesis Husserlianas. Ejemplo de ello son Heidegger, Jean Paul Sartre, Michel Dufrenne, Merlau-Ponty y más recientemente Michel Henry, Marc Richir y Jean-Luc Marion.

Así, Ricoeur después de realizar una crítica al pensamiento Husserliano se apropiará del método fenomenológico. Conceptos básicos como intencionalidad, *epojé*-reducción y

²⁰ Cf. Jean Greisch, *op. cit.*, pp. 27-47.

²¹ Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 60.

²² Cf. Paul Ricoeur, *Si mismo como otro*, pp. XVIII-XL.

nóesis-noema los asumirá con sus contenidos esenciales y los aplicará progresivamente en la descripción de las estructuras voluntarias e involuntarias del sujeto. La antropología que Ricoeur plasma en una de sus primeras obras, *La philosophie de la volonté I, Le volontaire et l'involontaire* tiene una intención clara: verificar la validez y fecundidad del método fenomenológico en el campo de las vivencias afectivas y volitivas. Esta ampliación de la descripción noemática más allá del ámbito de la percepción y del nivel de la representación (*Vorstellung*), sigue en realidad la dirección que ya Husserl había señalado en *Ideas*²³. Por tanto, esto tiene como consecuencia una ampliación del concepto de intencionalidad de la esfera de los actos representacionales, a la esfera de los actos volitivos.

Para llevar a cabo lo anterior, Ricoeur realizará la descripción fenomenológica o análisis intencional²⁴ sobre tres “vivencias objetivas” que son el proyecto, el pragma y lo consentido. Sobre este punto el filósofo francés afirma: « Si nous pratiquons ce que Husserl appelait la réflexion noématique, c'est-à-dire la réflexion sur le corrélat intentionnel en tant que tel d'une conscience de..., le voulu désigne d'abord ce que je décide, le projet que je forme ; nous prenons donc projet en ce sens strict de corrélat du décider »²⁵.

Ahora bien, los tres momentos del acto voluntario, proyecto, pragma y consentimiento tienen una relación íntima, pues lo que el sujeto proyecta, se encarna como obra en el mundo dentro de los límites en el que se encuentra inmerso y es dicho sujeto quien consiente tales límites. Esta dirección horizontal (proyecto-pragma-consentimiento) del análisis noemático, la completará con una descripción vertical de lo involuntario, la cual se servirá de lo aportado por la psicología empírica, pero sin hacer de lo involuntario un objeto científico, sino será descrito como “una vivencia afectiva” (tal como lo pide el método fenomenológico) del sujeto, del *Cogito*. Lo que será descrito es lo involuntario corporal (en el que se encuentran los motivos que influyen sobre el proyecto), la espontaneidad corporal (como la emoción y el hábito que intervienen en lo obrado) y la necesidad vital (como el carácter y lo inconsciente, los cuales son los límites que el

²³ Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 231.

²⁴ El análisis intencional, es la aplicación concreta del método fenomenológico a una región del ser u ontología regional, en este caso lo voluntario y lo involuntario, con la finalidad de poder describir su rasgos esenciales. Cf. Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, p. 75.

²⁵ Paul Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, p. 63.

“Si nosotros practicamos lo que Husserl llamaba la reflexión noemática, es decir la reflexión sobre el correlato intencional en tanto que tal de una conciencia de..., lo querido designa primero lo que yo decido, el proyecto que yo formo; nosotros tomamos como proyecto en este sentido estricto del correlato del decidir”.

individuo ha de consentir). Como se puede ver, debajo de esta descripción está operando un principio básico de la fenomenología de Husserl que es la superación de la actitud natural. Aquí el cuerpo no puede ser tratado como cuerpo-objeto, es decir como un objeto entre otros, sino como un cuerpo que es cuerpo de un sujeto y cuyas motivaciones, emociones, hábitos y carácter se han puesto como “objeto vivido” para ser descrito eidéticamente.

La descripción de lo voluntario e involuntario mediante el análisis intencional permite por una parte, ver la existencia humana como una unidad viviente, gracias a las mutuas implicaciones que dicho análisis revela. Por otra parte, se opone a aquellos planteamientos psicológicos que intentan comprender al ser humano partiendo de lo involuntario como base primera y elemental de la existencia humana y que conciben lo voluntario como lo suplementario de dicha base. Ricoeur confirma que sólo lo involuntario adquiere inteligibilidad y sentido a partir de lo voluntario. Las necesidades vitales, las motivaciones, las emociones, lo inconsciente, todo este universo denominado “lo involuntario” adquiere sentido y orden en cuanto que están en relación a una voluntad que motivan, mueven y afectan. A su vez lo voluntario sólo puede proyectarse en la medida que tiene razones y motivos, en la medida que posee un cuerpo con el cual se hace presente en el mundo, ya obrando o ya padeciendo. En suma, esta descripción (como un proceso que va de lo simple a lo complejo) es también una comprensión (entendida esta como la multiplicidad que requiere de la unidad, para la adquisición de sentido). Lo involuntario requiere de lo voluntario para poseer sentido. Sin embargo, Ricoeur es consciente de que la comprensión que proporciona el análisis intencional no basta para dar cuenta de la espesura y densidad de la subjetividad humana, ni tampoco revela la relación conflictiva que se da entre lo voluntario y lo involuntario en el mismo sujeto. Por ello apela al concepto de “misterio” de Marcel. Para éste filósofo la noción de misterio significa que el individuo al hacerse cargo de su propia existencia no la puede ver como un problema exterior a él mismo, como algo ajeno a sí mismo, sino que él mismo se encuentra participando de la hondura de ella. La existencia humana se resiste a ser reducida a una función y a ser vista desde una categoría meramente natural. El individuo se va aproximando a la profundidad de la existencia a través de experiencias como el amor, la fidelidad, la esperanza, la solidaridad. A través de la intensidad concreta de estas vivencias, se aproxima al “misterio

de sí mismo” y a la plenitud del “ser”, que es la plenitud de la propia vida²⁶. De esta forma, los “objetos vividos” obtenidos por la descripción eidética, adquieren una dimensión vital al ser puestos en el “misterio de la existencia”²⁷.

El análisis intencional pone de relieve las relaciones entre lo voluntario y lo involuntario como “objetos vividos” del *Cogito*. Sin embargo, la aplicación del método no termina aquí. Ricoeur en esta descripción no tematizó dos problemas que se hacen presente en la existencia humana: la culpa y la Trascendencia. Metodológicamente la *epojé* ha permitido comprender las relaciones de lo voluntario e involuntario con la mayor claridad que el “objeto vivido” lo permite. Ahora, al suspender el paréntesis²⁸ aparece en el universo del acto voluntario un rasgo que afecta la condición de todo sujeto: el mal, la culpa. Ricoeur se pregunta ¿cómo se hace presente la falta o la culpa en la condición humana? Para contestar esta cuestión, él completará la descripción fenomenológica con una reflexión filosófica de estilo “trascendental”, es decir « ... d'une réflexion qui parte non de moi, mais de l'objet devant moi, et de là, remonte à ces conditions de possibilité »²⁹.

La reflexión trascendental no pone su atención en el fenómeno que aparece a la conciencia (nóema), sino en el objeto y en los elementos que sintéticamente lo constituyen. Ricoeur realizará ésta reflexión en tres dimensiones de la existencia humana: la cognoscitiva, la práctica y la afectiva. En cada uno de estos niveles se planteará una dialéctica de conceptos finito-infinito, cuya tensión está medida por un tercero. Ricoeur mostrará como en cada una de estas dimensiones se da un desfase, un desnivelamiento. Pues bien, esta no-coincidencia, esta tensión entre lo finito e infinito que el sujeto experimenta le da el nombre de “desproporción ontológica”, la cual será la condición que

²⁶ Cf. Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser: posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Este texto presenta de forma sintética las nociones fundamentales que Marcel elabora a lo largo de su filosofía. Además, cabe mencionar que estos conceptos conectan con los de Jaspers de manera específica, los que se refieren a “lo envolvente” y “la trascendencia” y que desarrolla en textos como *Filosofía, La fe filosófica y la Fe filosófica frente a la revelación*.

²⁷ A lo largo de toda la obra *Lo voluntario y lo involuntario*, Ricoeur hace constantes referencias al pensamiento de Marcel, como a continuación se presenta:

- Introducción: pp. 26-29, 40.

- Parte I, cap. I, pp. 70, 92; cap. II, p. 151; cap. III, 196.

- Parte II cap. II, p.237; cap. III, 324.

²⁸ Ricoeur, solo levantará la *epojé* sobre la culpa, la trascendencia quedará entre paréntesis a lo largo de toda su obra. Ha preferido mantener su reflexión filosófica en los límites de la racionalidad. Cf. Paul Ricoeur, *El sí mismo como otro*, p. XXXVIII.

²⁹ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté Vol 2, Finitude y culpabilité, L'homme faillible*, p.25.

“...de una reflexión que parte no de mí, si no del objeto delante de mí y de ahí remontar a sus condiciones de posibilidad”.

hace posible que la falta se haga presente en el actuar humano. La “desproporción ontológica” en consecuencia revela una deficiencia de la voluntad que mostrando el “no-ser” de la voluntad, muestra de manera negativa una dimensión ontológica de la subjetividad humana. Es precisamente en esta desproporción, en donde la pasión entendida como un modo alienado del actuar voluntario se hace presente. Para Ricoeur «... la passion n'est pas une fonction, une structure partielle, mais un style d'ensemble, une modalité d'esclavage que a certes son intentionnalité propre... »³⁰

Así, desde una perspectiva meramente metodológica, Ricoeur utiliza el análisis intencional para hacer una descripción de lo voluntario, luego, con este mismo instrumento y apoyado con los datos aportados por la psicología científica realiza una descripción intencional de lo involuntario. Ambas descripciones tienen como fondo conceptual la noción existencial de “misterio”. Posteriormente, al levantar el paréntesis e introducir la falta en el universo de lo voluntario e involuntario, hace uso de la reflexión trascendental para completar la descripción fenomenológica. Esta reflexión trascendental de inspiración kantiana pone al descubierto la falibilidad o “desproporción ontológica” del sujeto que el análisis intencional metodológicamente había suspendido.

A esta altura, el análisis noemático, el pensamiento existencial y la reflexión trascendental se encontrarán al filo de sus propios límites. Ricoeur utilizará otra herramienta metodológica para seguir su proceso de comprensión del ser humano, la cual se expondrá en el capítulo II de esta investigación titulado la comprensión hermenéutico-simbólica de la existencia humana.

³⁰ *Ibidem.*, p. 81.

“...la pasión no es una función, una estructura parcial, un estilo de conjunto, una modalidad de esclavitud que tiene ciertamente su intencionalidad propia”.

2. LA DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DE LO VOLUNTARIO Y LO INVOLUNTARIO.

En este apartado se expondrá el análisis intencional que Ricoeur realiza sobre lo voluntario y lo involuntario, después de haber presentado los diversos instrumentos metodológicos que este filósofo utiliza para comprender la existencia humana. Este análisis como ya se mencionó se encuentra en su obra *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*³¹. La finalidad que Ricoeur persigue es mostrar la íntima relación que existe entre el proyecto, el obrar y consentimiento respecto a los motivos, la espontaneidad corporal y la necesidad. Esta descripción se realizará desde dos puntos de vista: de manera intencional y de forma reflexiva. El primero pone atención en el movimiento que hace la conciencia al dirigirse hacia un objeto. El segundo se fija en el efecto que dicho movimiento tiene sobre la conciencia, expresado en otras palabras en la acción formativa que las acciones del sujeto tienen sobre él mismo.

2.1 El proyecto y los motivos.

2.1.1 Análisis intencional del proyecto.

Desde un punto de vista estrictamente intencional, Ricoeur considera que la decisión como proyecto "...es [designar] en vacío, una acción futura que depende de mí y está en mi poder"³².

La expresión designar en vacío es propia del lenguaje Husserliano, y se utiliza para hablar de representaciones que no están acompañadas por la presencia real y efectiva del objeto. Algo semejante ocurre con el proyecto, el cual plantea una acción que por no llevarse a cabo aún, está siendo designada en vacío. El proyecto abre al sujeto un horizonte futuro en el mundo, en donde puede desplegar sus posibilidades. Esta apertura en el seno de la realidad posee dos rasgos básicos. El primero, que toda decisión o proyecto en sentido

³¹ Cf. François Dosse, *Paul Ricoeur: Les sens d'une vie*, pp. 212 ss. En estas páginas François Dosse expone con claridad la situación histórica en la que nace el texto, así como las cuestiones principales a las que trata de responder Ricoeur.

³² Paul Ricoeur, *Lo voluntario y lo involuntario Vol. 1. El proyecto y la motivación*, p. 56.

estricto es previsión, ya que exige el acopio del mayor número de elementos que permitan anticiparse. El segundo, sin embargo, nos hace ver que la previsión tiene un límite y que el sujeto aunque sabe que la decisión es suya, no puede prever todo, porque la dimensión futura “como la temporalidad en general, pertenece al orden de lo involuntario absoluto, al orden de lo inevitable”,³³

El sujeto que ha fijado su posición mediante el proyecto experimenta el mundo como un horizonte donde puede actuar, así como un espacio que le opone resistencias. Por ello, entre la posibilidad del proyecto y la resistencia que le presenta la realidad se establece un conflicto o una relación. Lo real (mundo) puede tener preeminencia sobre lo posible (proyecto), pues es a partir de lo real como se puede plantear un proyecto o impedirlo. A su vez el proyecto como posibilidad supera lo real ya que lo puede conducir a mayores realidades. Ahora bien, el punto de choque entre la decisión proyectada y la resistencia de la realidad es el sujeto, es la corporalidad y el sentimiento de poder que el sujeto posee lo que posibilita o no la realización de la decisión.

Desde un punto de vista reflexivo la decisión es la construcción del sujeto mismo al optar por un proyecto que abre un horizonte en su mundo. Éste aspecto es sólo segundo en cuanto a la descripción metodológica que se está realizando, pues en realidad está presente en el mismo acto de decidir. El punto de partida para tematizarlo es la imputación prerreflexiva del yo. Esto significa que el punto de partida es la dimensión práctica de la cotidianidad. En ella, y gracias al lenguaje, una pregunta tan simple como ¿quien hizo tal actividad? Y la respuesta, yo lo hice; muestra la relación implícita entre el proyecto y el sujeto. La intencionalidad como rasgo fundamental de la conciencia y por tanto de la decisión, no se opone a este movimiento reflexivo, de retorno al sujeto; sino que se complementa. Todo proyecto, es proyecto de algo, pero además de alguien. Todo proyecto pide ser imputado a alguien y no por establecer una relación de causa y efecto (como cuando la bola A golpea a la bola B, al estilo de la física) sino por la siguiente razón. El sujeto, de una variedad de posibilidades elige una, y al elegirla, no sólo elige algo, sino elige algo para sí mismo, es decir se determina y se conforma así mismo. En cada proyecto el sujeto se compromete, se introduce en la acción. La afirmación del objeto elegido es la afirmación del propio sujeto. Él es la acción. A esto hay que agregar que si el proyecto se

³³ *Ibidem.*, p. 66.

presenta como posibilidad, entonces un rasgo del sujeto es su ser posible. El sujeto es un ser de posibilidades, primero porque se proyecta en el mundo y segundo; porque su proyección en el mundo se da gracias a la potencia de obrar que reside en su propio cuerpo.

En resumen

Cada decisión tomada devela un porvenir posible, abre ciertas vías, cierra otras, determina los contornos de nuevas zonas de indeterminación, ofrecidas como una trayectoria posible para las decisiones ulteriores. La potencia instituida en el yo por el proyecto se encuentra por lo tanto siempre delante de dicho yo, como poder corporal de realizar y poder ulterior de decidir³⁴.

2.1.2 Los motivos y la corporalidad.

Luego de haber hecho una descripción fenomenológica del proyecto, ahora se realizará sobre la corporalidad, es decir, el análisis pasará del yo pienso, al yo existo. En primer lugar es necesario decir que la motivación juega un papel esencial en la decisión. Ella consiste en la razón o las razones en las que se funda el proyecto. Estas razones en realidad están hechas de la vida afectiva de la persona. Entre motivación y proyecto existe una relación recíproca y circular, ya que por una parte el proyecto es posible si posee los motivos suficientes para ser realizado, y por otra, la motivación llegará a ser plena solamente en la toma de decisión. Ahora bien, la complejidad de los motivos hunde sus raíces, en la corporalidad, la cual se presenta con toda la densidad de la vida afectiva. Esta densidad u opacidad, se manifiesta a la conciencia, cuya labor es comprender las mutuas relaciones entre lo voluntario de la conciencia (proyecto) y lo involuntario del cuerpo (motivos). Esta comprensión circular (es decir de mutua implicación) se efectúa con base en el principio de inteligibilidad: lo involuntario irracional solamente puede comprenderse a la luz de lo voluntario racional.

Un primer elemento en el que Ricoeur pone su atención es en la necesidad, la cual se entiende "...como una indigencia y una exigencia, una falta experimentada de... y una impulsión orientada hacia..."³⁵. La necesidad es pues una afecto activo (en oposición al dolor el cual se padece) que experimenta el *Cogito* íntegramente y que busca ser satisfecho.

³⁴ *Ibidem.*, p. 77.

³⁵ *Ibidem.*, p. 105.

La necesidad que busca satisfacer “su falta de” expresa a su manera la intencionalidad, así como la voluntad la hace patente mediante el proyecto. Ahora bien, la necesidad como intencionalidad corporal puede o no ser satisfecha, ya que nunca se presentará de forma coercitiva, sino que inclinará sin obligar. Si la necesidad no es satisfecha, “la tensión hacia” seguirá presente.

La necesidad se presenta al *Cogito* como la fuente primera de motivos, los cuales a su vez se constituyen en la primera fuente valores. Los valores vitales que surgen de aquí, son indispensables para la propia existencia del individuo (en este sentido el sujeto no los elige, como puede elegir otro tipo de valores). Los valores vitales no son elección de una conciencia reflexiva, la corporalidad se los presenta sin más. Las relaciones entre la necesidad y lo voluntario muestran rasgos interesantes del ser humano. Por ejemplo, el sacrificio de un valor vital en aras de un valor ético, religioso e incluso político, muestra que si bien es cierto los motivos y en consecuencia los valores vitales tienen preeminencia en el orden de existir, también es cierto, que éstos pueden ser elegidos o no, de acuerdo al rango de valor que el ser humano les otorgue.

Un elemento que juega un papel importante en las relaciones recíprocas entre los motivos y el querer es la imaginación. Ella sirve como bisagra entre lo voluntario y lo involuntario. La imaginación es un pensamiento que designa el objeto de manera sensible, en lenguaje husserliano, lo representifica, es decir, lo hace presente al querer del sujeto, sin estar físicamente presente. La imaginación que se da gracias a la percepción del objeto o la vivencia del acontecimiento adquiere la función de mediación, ya que presenta mediante imágenes sensibles lo que el querer puede elegir. La imaginación al realizar esta mediación ofrece al querer un futuro difuso construido de representaciones sensibles. De esta forma los motivos ofrecidos por el cuerpo mediante la imaginación se unen al proyecto en su rasgo de dimensión futura. Al respecto Ricoeur afirma que la imaginación se constituye en

... un poder militante al servicio de un sentido difuso del futuro, por el cual anticipamos lo real por venir, como un real ausente en el fondo del mundo. Por eso la imaginación puede mediatizar la necesidad y el querer, encontrándose ambos abiertos al porvenir del mundo: el segundo para abrir en él nuevos posibles, la primera para esperar de él un fruto que sea simultáneamente conquista y hallazgo³⁶.

³⁶ *Ibidem*. p. 114

Antes de concluir esta descripción sobre la imaginación es preciso puntualizar dos aspectos más. Primero, la intencionalidad de la imaginación, no se encamina únicamente hacia el futuro. La imaginación se puede orientar al pasado al presentar un objeto y unirse así a la memoria, para luego dirigirse hacia el futuro como proyecto. Segundo, la imaginación que tiene posibilidad de plenificar el motivo presentado al querer, puede también dificultarlo por su poder de fascinación y seducción.

Junto a la descripción realizada de la necesidad que da origen a los motivos, Ricoeur analiza otra gran variedad de valores a nivel vital que muestran la riqueza y complejidad que posee el cuerpo. El placer y el dolor, lo agradable y desagradable son algunos ejemplos de esta variedad. Un acercamiento superficial al placer y al dolor podría mostrar que uno es contrario del otro, pero no es así. El placer indica el hallazgo feliz y anuncia la fusión de la cosa, mientras el dolor es la reacción a una actividad hostil. El placer nace ante “la falta de”, el dolor es ocasionado por una presencia extraña. Finalmente, el placer es de carácter impulsivo en tanto que el dolor es de carácter reflejo.

La imaginación nuevamente tiene un papel importante en estos dos valores vitales. Así el placer anticipado por la imaginación produce el deseo y el dolor anticipado, produce el temor. La imaginación que actúa sobre el deseo busca su satisfacción. Por su parte, el temor de sufrir presentado por la imaginación provoca movimientos repulsivos que pueden o no ser asumidos por la voluntad. Este último rasgo es importante, pues aunque el placer y el dolor no son simétricos en su naturaleza, pueden serlo a nivel de valor, si son asumidos por la voluntad. La complejidad de valores vitales no puede ser reducida a la pareja heterogénea de placer y dolor, ni mucho menos considerarse su fundamento. Lo útil y lo nocivo, lo fácil y lo difícil tienen su propio lugar en el concierto de valores vitales, los cuales tampoco pueden reducirse a una relación de contrarios, pues si bien es cierto, el placer, lo útil y lo fácil pueden considerarse como fuente de bienestar dentro de la perspectiva del *homo oeconomicus*, otro tanto se puede decir del dolor, de lo difícil. Ya los análisis de Nietzsche muestran la positividad del dolor y de lo difícil dentro de una vida entendida, no bajo el principio de economía, sino bajo el principio de lucha y esfuerzo.

El *Cogito* no puede comprenderse sólo como pensar puro sino como un ser encarnado, como un ser con una vida afectiva compleja por su heterogeneidad y por su falta de sistema. La vida afectiva se presenta informe y abigarrada. Su principio de unidad no

viene de sí misma, sino de la experiencia de la muerte que se presenta exterior a la vida, ajena, extraña y que por su misma extrañeza, la hace replegarse sobre sí misma.

Por lo dicho, se puede concluir que el cuerpo se constituye en eje del *Cogito*. Además, por el cuerpo, el *Cogito* se encuentra inserto en el tiempo y el espacio. Esto tiene como consecuencia que el estado afectivo, los valores vitales, y la decisión, tengan una historia. El proceso de un proyecto que culmina en una obra en el mundo, es pues la historia de una decisión que se encarna. Este aspecto se estudiará en el siguiente apartado.

2.1.3 La gestación histórica de la decisión.

El análisis que se realizó anteriormente en torno al proyecto, a la determinación de sí mismo y a los motivos se completa ahora mediante una descripción dinámica que toma en cuenta la temporalidad que implica el proceso de decisión. Ricoeur aborda el aspecto de la historia de la decisión que va de la vacilación a la elección, y en la cual, la atención tiene el objetivo de clarificar los motivos para pasar de un estado a otro. A continuación se expondrán cada uno de estos momentos.

La vacilación es la búsqueda o el esbozo de una elección que se presenta como deseada, temida, o ausente. La vacilación se vive como una experiencia dolorosa porque se muestra como una indefinición de proyectos, que hacen ver y sentir al *Cogito* como un ser dividido en múltiples yoes, debido al caos de motivos que posee.

La indecisión o vacilación aunque a primera vista se puede ver como un abanico de posibilidades de apertura al mundo, en sentido estricto no lo es. La vacilación es más bien una posibilidad de segundo grado, en el sentido que se presenta como “una posibilidad de posiblemente elegir”³⁷. Ella es un momento anterior a la elección, es un movimiento oscilatorio de la voluntad sobre sí misma, sobre su propio eje, sobre su propio presente. La vacilación hace vivir el tiempo como un presente puntual, finito, sin capacidad de proyectarse y encarnarse en el futuro, sin posibilidad de realización. Además, en la vacilación la puntualidad del momento presente se agudiza por que una posibilidad de proyecto puede ser sin más, sustituida por otra y ésta a su vez por una más. Así describe Ricoeur la experiencia de la indecisión “...mi vago proyecto flota a distancia de lo real, sin morder la realidad; ningún poder firme evocado en mi cuerpo sutura las posibilidades

³⁷ Cf. *Ibidem.*, p. 158

proyectadas con las posibilidades ofrecidas por el curso del mundo; mis intenciones se encuentran como desencarnadas, cerebrales, y amenazan sin cesar virar hacia lo irreal”³⁸.

La vacilación como una actitud constante de vida se manifiesta además como una reflexión sin fin, que lejos de consolidarla, la corrompe. La voluntad por su parte puede experimentar una pérdida de dinamismo interior, una especie de parálisis. Sin embargo esto no elimina la naturaleza intencional de la voluntad, ni tampoco la anula. Con todo, la vacilación en su sentido más positivo es un proceso de gestación, de querer determinar y elegir un proyecto.

Ahora bien, la vacilación, además de evitar la apertura de un nuevo horizonte de posibilidad en el mundo, también provoca que el sujeto quede indeterminado en su propio ser. El sujeto mediante su proyecto se incluye a sí mismo, pero al no existir un proyecto definido tampoco existe un sujeto definido. La multiplicidad de posibles proyectos ocasiona una multiplicidad de posibilidades de ser del individuo. El sujeto en su interior se encuentra fragmentado, pues aunque aspira a la unidad, sólo se percibe fragmentado. La única posible unidad la puede experimentar efímeramente (y en consecuencia engañosa) en la vivencia del momento presente. En el instante el sujeto existe pero de forma efímera, pasajera, sin poseer una proyección futura de su ser que le de consistencia interior. El sujeto es una conciencia intencional, dividida por su indecisión. Al respecto Ricoeur afirma: “La conciencia que vacila sólo expresa su vocación por la unidad superándose en una conciencia de sí dolorosa, en una presencia de sí aguda y solitaria;... refluyendo hacia mí mismo, me siento existir terriblemente, a la manera de una llaga viva”³⁹.

Por último, en este primer momento de la historia de la decisión los motivos juegan un papel importante, ya que la ausencia de motivos que inclinen sin obligar, o al contrario, la presencia de motivos, que sin cesar le muestren al sujeto diversidad de proyectos; le detienen en la vacilación y le impiden la decisión. Un sujeto que no tiene proyectos definidos, que por su constante división interior se encuentra fragmentado, es un sujeto que se apoya en motivos inconsistentes. Lo anterior muestra de forma clara, que no es la elección la que hace surgir y llamar a los motivos, sino que son estos los que fundan y dan consistencia a una decisión, como Ricoeur sostiene “La elección es en razón del motivo, y el motivo es la razón de la elección”.

³⁸ *Ibidem.*, p. 160.

³⁹ *Ibidem.*, p. 161.

Resta decir que la elección no nace pura de la relación armónica de la inteligencia y la voluntad. La elección se gesta, en el entramado complicado de lo involuntario y lo voluntario de un *Cogito* encarnado. Por ello, una física mental, o un sistema axiológico a priori y jerarquizado no pueden dar cuenta de lo que significa la historia de la elección.

Un elemento que está íntimamente ligado a la vacilación es la atención. Ésta consiste en el control o dominio que se tiene de la duración de la decisión, en otras palabras consiste en la mirada o percepción sobre los diversos motivos que posee el mismo sujeto para realizar una decisión. La atención no es una mirada proyectiva sobre los motivos, si no una mirada dócil que permite intuirlos. La atención permite sacar del fondo del sujeto los motivos que en él se encuentran para captarlos cada vez más de forma clara y relevante. Aquí es donde se unen la vacilación y la atención. La vacilación se dijo es el constante viraje que hace el sujeto en torno a diversos motivos, por lo cual es incapaz de decidir. La atención por su parte busca clarificar los valores que portan los motivos, para que superando la vacilación se llegué a la elección. La mirada continua de la atención permite ir realizando diversos bocetos del valor que porta el motivo, para alcanzar la claridad y relieve que requiere la decisión. Es evidente que el dominio que la atención tiene sobre los motivos muestra un rasgo importante de la libertad, la cual se manifiesta como la vivencia de elección en la temporalidad.

La vivencia de la libertad como proceso de decisión llega a su plenitud en la elección. La elección es un momento de cierre y apertura. De cierre, porque la mirada atenta permite desanudar los hilos confusos de los motivos, puede ver con claridad, del conjunto confuso de motivos, uno por el cual inclinarse. La vacilación termina gracias al esfuerzo de la atención. De apertura, porque se da inicio a un nuevo momento. El proyecto se inaugura, al abrir por fin una posibilidad de realización en el mundo, y así mismo una determinación y elección del sujeto consigo mismo. Así la libertad vivida en la temporalidad muestra dos rasgos esenciales: uno receptivo y otro activo. El receptivo, en el que la atención está presente y el activo, en el que proyecto y el sujeto se instauran.

2.2 El obrar y la espontaneidad corporal.

2.2.1 Análisis intencional del obrar.

La historia de la decisión que culmina en la elección se prolonga y se confirma en el obrar. Mediante el obrar, el proyecto entra en contacto con la realidad y confirma o no su efectividad. Para esto, el obrar requiere de la corporalidad.

La relación que se establece entre el proyecto y el obrar es de plenificación porque el primero es una posibilidad futura de abrir un horizonte que se concretiza en la realización presente del obrar. La obra actualiza el ser posible del proyecto. Si éste se definió como “designar en vacío una acción futura que depende del querer y poder del sujeto”, entonces el obrar significa que el querer y poder del sujeto llenan este vacío mediante una acción presente. Además el obrar, como el proyecto, posee a su modo una estructura intencional. Si la intencionalidad es el “movimiento permanente de la conciencia hacia”, entonces en un sentido más amplio el obrar también es intencional, porque es la manera como el sujeto se dirige hacia el mundo y se relaciona con él. Gracias a la ampliación del concepto de intencionalidad, el *Cogito* se hace más integral, ya que el obrar pasa a formar parte de su estructura. El obrar nos muestra una intencionalidad de carácter práctico.

Ahora bien, si el obrar tiene un carácter intencional entonces debe tener un correlato, que Ricoeur le llama “pragma”. El pragma es la manera como el sujeto se relaciona con el mundo y lo transforma utilizando una diversidad de instrumentos. En el pragma se encuentran implicados los siguientes elementos: sujeto-querer-proyecto-obrar-órgano (cuerpo)-útil-mundo. En esta cadena que forma el pragma, el cuerpo es una condición de posibilidad de realización. El cuerpo posibilita la acción del *Cogito* en el mundo. Pero esto no quiere decir que el cuerpo sea sólo un instrumento del *Cogito* para expresarse en el mundo. El cuerpo no es un instrumento material, porque esta noción sirve para designar los utensilios exteriores que al ser manipulados, permiten realizar una acción en el entorno. El cuerpo no es algo exterior al sujeto, sino constituyente del sujeto. El cuerpo no es instrumento sino es el órgano del obrar. El cuerpo posibilita la acción y la acción atraviesa el cuerpo. La relación obrar-cuerpo-pragma, no es instrumental sino vital. A partir de aquí, la diferencia (y en consecuencia la relación) cuerpo-instrumento, se clarifica. Al respecto Ricoeur afirma: “El instrumento es lo que prolonga al órgano, pero se

encuentra fuera del cuerpo, figura como una mediación material y no ya orgánica entre mi mismo y la acción producida; este intermediario agregado caracteriza a una acción propiamente humana, una acción técnica, artificial”⁴⁰.

Por último para profundizar este análisis, es preciso distinguir el obrar-pragma, del moverse. El primero implica la capacidad de actuar, junto con el producto o resultado total del obrar. El segundo reduce la atención solamente al cuerpo que realiza algo. Eso que el cuerpo realiza es el moverse. Así el análisis del moverse nos remite finalmente al poder-hacer del propio cuerpo. La capacidad del sujeto para hacer una cosa y no otra (poder-hacer) puede llamarse también “saber-hacer”.

2.2.1 La espontaneidad corporal.

Dentro del estudio que Ricoeur realiza de las funciones involuntarias identifica tres elementos básicos: los “saber-hacer preformados”, las emociones y los hábitos.

El término saber-hacer preformados se refiere al uso primitivo del propio cuerpo en relación a los objetos percibidos y que con el paso del tiempo, estas acciones espontáneas y primitivas se van desarrollando y haciéndose más complejas, ejemplos de esto son: la mano del bebe que sigue un objeto, los movimientos de locomoción, el levantar la cabeza. Todos estos movimientos se distinguen de los instintos, ya que estos escapan por completo a lo voluntario y unen al hombre al reino animal.

Los saber-hacer preformados son distintos de:

- Los reflejos de protección y defensa con los cuales el organismo corporal interactúa con el medio circundante. Ejemplo: el polvo que entra a los ojos y produce lagrimeo.

- Los reflejos del dolor. Ante la experiencia del dolor, las reacciones corporales difícilmente se pueden impedir. El dolor en grado extremo no sólo debilita al cuerpo sino la eficacia del querer.

- Los reflejos de apropiación, acomodación, exploración que permiten orientar al sujeto en su entorno, por ejemplo seguir con los ojos un objeto.

En suma las diferencias entre los saber-hacer preformados y los reflejos en el sentido estricto del término son las siguientes. Los reflejos por un lado reaccionan de forma

⁴⁰ *Ibidem.*, p. 237.

estereotipada frente a un estímulo concreto y aunque no son susceptibles de desarrollarse en comportamientos más complejos, si se pueden integrar a acciones que lo sean así. En cambio los saber hacer preformados responden (no reaccionan) de manera variable y cada vez con mayor complejidad a las situaciones que el organismo se enfrenta. El desarrollo y consolidación de estos saberes se da gracias a los hábitos que voluntariamente el sujeto adquiere. La relación entre lo involuntario y voluntario desde la perspectiva corporal queda establecida mediante los vínculos que existen entre los reflejos, los saber-hacer preformados y los hábitos. La comprensión de los saber-hacer preformados permiten comprender la unidad vital del pensamiento y movimiento corporal.

Otro elemento importante que nos revela la unidad vital entre pensamiento, corporalidad y voluntad es la emoción. Si los motivos proponen fines, las emociones suponen las motivaciones que las mantienen y dirigen. La emoción es un estremecimiento corporal y afectivo ante el conocimiento de un acontecimiento. Las emociones fundamentales pueden ser la sorpresa, el deseo y la pasión

La sorpresa es un estado corporal-animico en el que un acontecimiento provoca una ruptura en el desarrollo cotidiano de la vida del individuo así como en el de sus pensamientos. Sin embargo, la sorpresa que aparece en el sujeto como un relámpago produce en él un juicio inmediato de valor, así como una anticipación afectiva de dicho acontecimiento. La sorpresa vivida en el tiempo permite captar la unidad de lo voluntario e involuntario, pues si en un primer momento el conocimiento del suceso detiene la vida del sujeto y nubla la claridad de sus pensamientos, posteriormente con el devenir temporal el juicio inmediato se aclara, se afina o se rectifica.

Mientras que la sorpresa deja al sujeto en una situación momentáneamente estática, el deseo pone al sujeto en una tensión corporal-emotiva "dirigida hacia". El deseo es una tendencia militante y de conquista que mueve al querer hacia la posesión del objeto. Ahora bien, más allá de la tradición escolástica que secciona tajantemente el deseo en dos: lo concupiscible y lo irascible, Ricoeur lo concibe como dos momentos dinámicos de un único y mismo deseo. El deseo que mueve al querer hacia su objeto es el deseo en su momento concupiscible, pero cuando la posesión del objeto ofrece resistencia por el objeto mismo o por las circunstancias en las que se realiza el deseo, entonces el deseo se expresa como irascible. Además considerando ya no el deseo, sino el objeto hacia el cual tiende, se

descubre el mundo como mundo del deseo, es decir, como campo de acción. El mundo es precisamente el que reclama la síntesis de lo irascible en lo concupiscible⁴¹.

Sin embargo la emoción que pone de relieve la íntima relación circular entre lo voluntario e involuntario es la emoción-choque. En esta experiencia el sujeto vive un estremecimiento corporal y anímico en donde lo involuntario corporal se expresa independiente de lo voluntario, se expresa como un desorden que es capaz de romper los diques de lo voluntario y quebrar el frágil equilibrio psicológico. La expresión totalmente autónoma de lo involuntario lo convierte en un fenómeno ininteligible. Sólo en relación circular con lo voluntario puede tener sentido dicha emoción.

Por su parte, la emoción-pasión es aquella que pone a la voluntad en una total esclavitud y dependencia de lo involuntario corporal.

El último elemento que considera Ricoeur es el hábito, el cual es una manera estable de percibir y obrar en el mundo. El hábito para ser adquirido requiere del aprendizaje voluntario que posteriormente, al ser asimilado, se asienta sobre los saber-hacer preformados adquiriendo un carácter involuntario. Además, el hábito al ser más que reacciones a una serie de estímulos, tiene un carácter progresivo que le permite afirmarse como comportamiento estable de la persona. Sin embargo, cuando el hábito se encuentra asimilado firmemente puede adquirir un carácter mecánico que lejos de actuar como un principio de economía en la conducta humana, lo limita, lo encierra y le impide abrirse a la espontaneidad de las emociones.

2.2.3 El movimiento y el esfuerzo.

La historia de la decisión se concreta cuando se encarna en el cuerpo y se tiene la experiencia del esfuerzo. Esta experiencia del esfuerzo se reflexiona conscientemente en el obrar. El esfuerzo es la experiencia de la resistencia que un sujeto tiene de un objeto exterior, de su cuerpo o de sí mismo. La ausencia de esfuerzo a nivel corporal supondría la docilidad de la corporalidad al imperio de la voluntad.

Ahora bien las relaciones que se establecen entre el esfuerzo, la emoción y el hábito permiten comprender la importancia del primero. El esfuerzo unido a una emoción positiva se expresa como deseo de obrar, como osadía, en cambio acompañado de una emoción

⁴¹ Cf. *Ibidem.*, pp. 293-294.

negativa se manifiesta como impedimento o inhibición. Si se relaciona con el hábito, entonces el esfuerzo y la emoción pueden ser capaces de desbordar al hábito o este, si está enraizado fuertemente en los saber-hacer preformados, puede ser capaz de hacer frente a la emoción desbordante o en el peor de los casos eliminar toda espontaneidad de parte del sujeto. El hábito a la vez que es el medio para civilizar y educar al cuerpo, puede ser también, la traba que impida su expresión plena. El esfuerzo, pues, mueve al cuerpo por medio de intenciones motrices expresadas en lo irascible del deseo y en lo estructural involuntario del hábito. Una intención motriz es el querer del sujeto expresado en un movimiento corporal el cual posee ya una direccionalidad previa. Un ejemplo de esto es cuando se levanta un objeto que parece pesado y no lo es, la sensación de frustración (es decir que no pesa, como se creía) indica que las sensaciones no son puras en sí mismas, sino que están animadas a priori por la intencionalidad motriz.

Por último en este punto es importante subrayar la relación entre el querer de la voluntad y la intencionalidad motriz de la corporalidad, que en términos más sencillos es la relación entre el querer y el poder, entre la voluntad y la necesidad impuesta por la propia corporalidad, al respecto Ricoeur citando a Ravaisson dice:

Es la espontaneidad natural del deseo la que constituye la sustancia al mismo tiempo la fuente y el origen de la acción... La naturaleza constituye la continuidad concreta, la plenitud de la realidad. La voluntad hace a los fines, la naturaleza sugiere y suministra los medios. En todas las cosas la necesidad de la naturaleza es la cadena sobre la cual se trama la libertad⁴².

2.3 El consentimiento y la necesidad.

2.3.1 Análisis intencional del consentimiento.

La descripción realizada hasta ahora por Ricoeur ha puesto de manifiesto la relación circular entre lo voluntario e involuntario, sin embargo esta relación que es vivida en la unidad de la subjetividad, no siempre es experimentada de manera armónica. El tercer momento que debe someterse a una descripción fenomenológica es el consentir, el cual se relaciona con lo involuntario de la necesidad, es decir con el carácter, lo inconsciente y la vida.

⁴² *Ibidem.*, p. 361.

El consentimiento no es sólo el conocimiento de la situación en la que el sujeto está implicado por medio de su corporalidad, sino sobre todo la aceptación de dicha situación. Asumir la situación en la que se encuentra el individuo relacionándose con el mundo, no cambia el orden objetivo de la situación en sí misma, pero sí el sentido con el cual el sujeto se implica en su realidad. Aunque el consentimiento pudiera asemejarse a la posesión, en cuanto que ambos son una manera de relacionarse con los objetos, sin embargo, la posesión busca consumir el objeto mismo, mientras que el consentimiento se entiende como una manera de estar con los objetos, como un saber estar en el mundo. El consentimiento no se caracteriza por la apetencia que consume, sino por la paciencia que entiende y que sabe esperar. El consentimiento es el reverso del esfuerzo, pues mientras éste, es la expresión del “querer que puede”, aquel es el “no poder del querer”. En suma el consentimiento es el esfuerzo de querer conciliar en la vivencia del sujeto, naturaleza y libertad.

2.3.2 La necesidad.

Después de presentar el análisis intencional del consentimiento Ricoeur reflexiona sobre la necesidad la cual está formada por tres aspectos que son: el carácter, el inconsciente y la vida.

El carácter para Ricoeur no es algo exterior al sujeto, sino es su naturaleza adherida como totalidad. Los sentimientos, pensamientos, acciones, decisiones, la forma de esforzarse, todo tiene el sello de una manera singular de ser y de elegir. A esta manera de entender el carácter le llama totalidad. Junto a este rasgo se encuentra el de individualidad que consiste en que lo que la persona siente, piensa y decide es una experiencia singular e intransferible. En suma el carácter es la esencia singular del individuo, es la manera ya dada como el hombre vive su libertad. Sobre el carácter Ricoeur afirma: “cambiar mi carácter sería propiamente devenir en otro, alinearme, no puedo deshacerme de mi mismo. Por mi carácter estoy situado, arrojado en la individualidad...mi carácter en lo que tiene de inmutable no es sino la manera de ser de mi libertad”⁴³.

La libertad se encuentra determinada por el carácter. Pero este factor no parece ser tan fuerte como lo oculto al propio individuo. Ricoeur sostiene que lo oculto en el sujeto está integrado por dos elementos. El primero, es la falta que producida por el conflicto de

⁴³ *Ibidem.*, p. 403.

las pasiones no le permiten ver, ni actuar con claridad. El segundo es el inconsciente que presentando motivos ocultos a la propia conciencia la hacen mover sus decisiones. El primero, requiere de la ascesis, el segundo del psicoanálisis. Sin embargo en la existencia del sujeto lo oculto de la falta y lo oculto del inconsciente se mezclan y entrelazan. La conclusión es evidente: la conciencia no es transparente a sí misma y las diversas maneras como el inconsciente se manifiesta lo corrobora. El inconsciente se puede expresar en los motivos por el cual se realiza una elección, en las emociones que mueven a una decisión, en las crisis afectivas que dejan su huella en la vida del individuo, en los hábitos que encierran al sujeto a nuevas maneras de pensar y de vivir. Ahora bien, un elemento importante de la expresión del inconsciente son los sueños. Los sueños son el elemento complementario del estado de vigilia de la persona, en el que el orden, el pensamiento lógico y el control consciente desaparecen. Precisamente por lo anterior el psicoanálisis centra su atención en el sueño y busca la superación de traumas psíquicos, mediante la reintegración al campo de la conciencia del recuerdo olvidado. De esta forma el psicoanálisis trabaja en el ámbito inconsciente para poder ampliar el campo consciente del individuo.

En cuanto a la vida Ricoeur afirma que la descripción fenomenológica de ella no se agota al describir los motivos y la espontaneidad corporal, sobre los cuales el sujeto ejerce el imperio de su voluntad. La vida es más amplia que todo ello. La vida es la condición de posibilidad primera de lo voluntario y de todo valor que busca el sujeto. La vida en primera instancia se percibe como una afectividad difusa, anterior a toda reflexión. La afectividad se capta de forma unitaria e indivisible, es decir, como centro básico a partir del cual tiene origen toda perspectiva. Esta experiencia sobre la propia vida, se da gracias a que la conciencia la penetra de forma total y dicha apercepción unitaria e indivisible de la afectividad es percepción y conciencia del sujeto mismo.

Ricoeur afirma además que la vida también puede ser captada por metáforas. Así la frase “estoy sumergido en la corriente de la vida”, hace percibir la vida en relación con todo lo viviente y el sujeto participando de ese flujo. La expresión “estar con vida” significa que este impulso, que este flujo, lo posee el individuo pero sin ninguna intervención suya. La persona no es causa de su vida, ella esta más allá de él, es anterior a él, lo traspasa, y lo desborda. Otra metáfora “la vida me sostiene” hace ver la vida como fundamento en el cual

el ser humano se asienta, nuevamente el sujeto no ha sido puesto ahí, sino ha sido puesto o en todo caso arrojado.

Ricoeur al dejar de lado la comprensión de la vida mediante metáforas y al asumir un punto de vista objetivo (en el sentido amplio de la palabra) sostiene que la vida puede ser vista desde dos perspectivas: de forma transversal y de forma horizontal. Una visión transversal permite ver a la vida como una unidad organizada. Un corte horizontal destaca de la vida el principio, crecimiento y fin de ella.

La vida vista como unidad organizada muestra dos rasgos importantes: el equilibrio interno del sujeto y la adaptación de este a su medio. Ambos rasgos muestran una verdad impresionante. La vida parece ser un problema resuelto, el organismo humano funciona en cierto nivel independiente de la voluntad.

En efecto, es extraordinario que la vida funcione sin mí, que los múltiples equilibrios hormonales revelados por la ciencia se restablezcan incesantemente en mí sin mí. Tal cosa es extraordinaria porque a cierto nivel de mi existencia ceso de aparecer ante mí como una tarea, como un proyecto, soy un problema resuelto como por una sabiduría más sabia que yo mismo⁴⁴.

Junto a esta visión vertical de la vida que funciona en el individuo sin su participación y que se presenta como una tarea resuelta se encuentra también una perspectiva horizontal. Este punto de vista, ve al organismo viviente desarrollado dentro de la temporalidad: nacimiento, crecimiento y muerte. Sin embargo, una descripción puramente fenomenológica no es suficiente para captar este aspecto dinámico. La eidética excluye la historia. Aquí se requiere de la psicología del desarrollo para completar la descripción. Esta ciencia ofrece tres ideas claves. La primera es que cada etapa del crecimiento humano, niñez, adolescencia, juventud, madurez, vejez, tiene su propio valor y dignidad. La segunda es que el sentido de la existencia se construye de acuerdo al desenvolvimiento del desarrollo humano, parafraseando a Hegel, el sentido (la verdad) se encuentra en el proceso y al final de éste. Por último, la edad se presenta como una cara mas de lo involuntario absoluto, pues el crecimiento del organismo humano escapa del control de lo voluntario y sin embargo es en el desarrollo corporal del *Cogito*, como éste puede desenvolver su propio sentido y ejercicio de su libertad.

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 452.

3. LA DESPROPORCIÓN ONTOLÓGICA.

Después de llevar a cabo un análisis eidético sobre el acto volitivo y su relación con lo involuntario, Ricoeur centrará su atención en una característica del ser humano que es la “desproporción ontológica”⁴⁵. La reflexión sobre la desproporción ontológica juega un papel imprescindible dentro de esta investigación antropológica, debido a que ahora se levantará el paréntesis sobre el problema de la falta. La reflexión que se realiza aquí, es principalmente de estilo trascendental kantiano, pues se pregunta ¿cuáles son las condiciones que hacen posible que el mal este presente en el obrar humano? Esta pregunta pone de relieve que la comprensión del mal implica necesariamente la comprensión del sujeto como ser libre, pues es en el actuar humano (el cual supone necesariamente la libertad) donde se hace presente la realidad del mal. Esto no significa que se asuma el prejuicio de que el hombre es malo por naturaleza o que de suyo posee una naturaleza corrompida y degradada. Lo que se afirma simplemente, es que es en el ámbito humano donde el mal se hace presente y reconocer esto es reconocer la responsabilidad del individuo como ser libre. Por otra parte, la reflexión sobre la condición frágil del ser humano sirve de eslabón y transición para abordar el problema del mal desde otra perspectiva temática y metodológica. En el siguiente capítulo (Cap. II, 1.2), la pregunta que se planteará no será ¿cuáles son las condiciones que hacen posible el mal en el obrar humano? Si no ¿es el hombre el origen radical del mal? Para contestar esta pregunta, Ricoeur se dedica al estudio de los mitos y la metodología que utiliza ya no será la fenomenología sino la hermenéutica. El paso de una metodología a otra esta asegurada por la reflexión sobre la desproporción ontológica.

Ahora bien, para comprender este rasgo ontológico del ser humano se abordará primero el problema desde una perspectiva existencial. Posteriormente se identificará la desproporción ontológica en tres niveles: teórico, práctico y afectiva y por último se concluirá con el concepto de labilidad.

⁴⁵ El término “desproporción ontológica” esta inspirado en Pascal y es utilizado por Ricoeur para expresar la fragilidad humana caracterizada por la no coincidencia entre las posibilidades reales de carácter finito y los deseos infinitos.

3.1 Reflexión existencial de la finitud.

Bajo el nombre de existencial se expondrá lo que Ricoeur llama patética de la miseria, así como la concepción de Jaspers sobre la finitud de la existencia. El término existencial se utiliza aquí en un sentido muy amplio, para poder abarcar la experiencia trágica de la existencia humana, ya se exprese de forma plástica, persuasiva (Platón y Pascal, respectivamente) o de forma conceptual (K. Jaspers).

3.1.1. La existencia humana como miseria.

Platón expone en relatos bellísimos que la existencia humana está marcada por la fragilidad y la miseria. El primer relato está desarrollado en el libro IV de la *República*⁴⁶. En este texto, se presenta una condición dinámica del alma humana, pues se ejemplifica como un juego de fuerzas en tensión: la razón que manda, el deseo que se opone y el ánimo, la fogosidad (*θυμος*) que «...il n'est plus une 'partie' dans une structure stratifiée, mais une puissance ambiguë qui subit la double attraction de la raison et du désir...le *θυμος*, le coeur, est la fonction instable et fragile par excellence»⁴⁷.

Esta imagen sobre la constitución frágil e inestable del alma se completa mediante el mito de Eros expuesto en el diálogo del *Banquete*⁴⁸. En este mito se explica la génesis de *Eros*. Los padres de *Eros* son *Poros* y *Penia*. *Poros* el padre es la búsqueda dinámica y audaz de lo bello y lo bueno. *Penia*, la madre es la pobreza, la indigencia. Así, *Eros* tiene la condición híbrida de sus padres, por una parte es indigente como su madre, pero aspira a los bienes superiores y aristocráticos de su padre. Esta es la condición miserable de *Eros*. Lo que hay que resaltar de este mito es que la indigencia o miseria del alma no es producto de un hecho contingente, sino que se encuentra como un dato originario y constitutivo de ella. Esta idea se refuerza con la alegoría del carro alado. En esta alegoría, el alma racional se encuentra tirada por dos corceles uno bueno y hermoso y el otro es lo opuesto. Si el primer caballo predomina entonces el alma se mantendrá en las regiones celestes, pero si es el otro,

⁴⁶ Cf. Platón, *República IV*, 339a-442e.

⁴⁷ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté Vol 2, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, p. 39.

"...no es una parte dentro de una estructura estratificada, sino una potencia ambigua que sufre la doble atracción de la razón y el deseo... El *θυμος*, el corazón, representa la función frágil e inestable por excelencia".

⁴⁸ Cf. Platón, *Banquete*, 201d-204c. Aunque el mito se refiere a la naturaleza de Eros que es un "démon", también hace referencia a los que se encuentran en esta situación es decir los filósofos.

entonces el alma humana descenderá en un cuerpo mortal⁴⁹. Como se aprecia en este relato, la división interna del alma humana es anterior a la caída en el mundo material.

Otro filósofo que presenta el estado dramático de la miseria humana es Pascal. Él a través de su arte persuadir⁵⁰ descubre la situación de la existencia del hombre como una desproporción entre lo finito y lo infinito. Para Pascal, el hombre es un pequeño punto frente a la naturaleza y el universo. Este punto ocupa un lugar intermedio entre lo infinitamente grande (el Todo) y lo infinitamente pequeño (la Nada). La naturaleza de medio del ser humano no le permite llegar al principio y fin de todo. Los extremos se le occultan. En el orden teórico, la inteligencia junto los sentidos son limitados y en esto radica un primer signo de su miseria. Pascal lo que expresa de esta manera:

Este es el estado que nos resulta natural, no obstante ser el más contrario a nuestra inclinación. Ardemos en deseo de hallar un asiento firme y una última base constante sobre la cual edificar una torre que se alce al infinito, pero todo nuestro fundamento se desmorona y la tierra se abre hasta los abismos... nuestra razón es siempre defraudada por la inconsistencia de las apariencias⁵¹.

En el orden práctico el ser humano también experimenta la miseria debido a que su existencia transcurre entre el reposo y el tumulto. “Así transcurre toda la vida. Se busca el reposo combatiendo algunos obstáculos, y, si se les ha superado, el reposo deviene insoportable por el tedio que engendra. Es necesario salir y mendigar el tumulto”⁵².

Si además a esto se le agrega que se vive más recordando el pasado y anhelando el futuro, que viviendo el propio presente, entonces la felicidad se presenta como un deseo que nunca se obtiene.

El estado misero del hombre no termina ahí. La razón de ello es que si la comprensión del universo -en su dimensión infinitamente grande e infinitamente pequeño- es inaccesible para el ser humano, eso mismo pasa con su propia constitución ontológica, ya que si se da por aceptado que está constituido por cuerpo y espíritu ¿cómo explicar su unión? ésta, también es inexplicable.

⁴⁹ Cf. Platón. *Fedro*, 246b-246c.

⁵⁰ Cf. Albert Beguin, *Pascal*, pp. 177ss. Otro texto interesante es Gabriel Albiac, *Pascal*. En él se presenta de manera muy precisa el contexto histórico social del filósofo.

⁵¹ Blaise Pascal, *Pensamientos*, p. 105.

⁵² *Ibidem.*, p. 81

Sin embargo, Pascal no se limita en señalar la constitución miserable del hombre. Paradójicamente en esta situación reside también su grandeza porque es en el reconocimiento de su miseria existencial lo que distingue al hombre de cualquier criatura del universo. El ser humano es sólo una “caña”, pero en todo caso es una “caña pensante”.

3.1.2 La existencia humana como finitud

Después de exponer la situación miserable de la existencia humana mediante el mito y la persuasión, ahora se reflexionará la finitud de la existencia mediante el pensamiento de Karl Jaspers.

La filosofía de Jaspers es una reflexión de una riqueza impresionante. Para acercarse a su pensamiento se puede partir de la noción de la existencia finita y a partir de este concepto, tender diversas relaciones, con otros. Así los temas de existencia y libertad, existencia y cifras, existencia y mundo, existencia e historicidad, son solamente algunos ejemplos de ellos. Ricoeur en el estudio que hace junto con Michel Dufrenne, sobre la filosofía de Jaspers propone las siguientes relaciones: « ...L'existence jaillit du sein de sa liberté. L'existence est avec l'autre, L'existence est dans le monde. Ces trois mots, la liberté, l'autre, le monde et ces prépositions, du sein de..., dans..., avec..., constituent les coordonnés existentielles de l'existence »⁵³.

Aquí se desarrollará sobre todo las relaciones entre existencia, situación y situaciones límites (aunque es claro que hablar de existencia implica forzosamente hablar de libertad y de Trascendencia), las cuales permiten comprender la existencia como finitud.

Jaspers, al reflexionar sobre la existencia humana distingue en ella diversos niveles que manifiestan las distintas maneras como el sujeto se relaciona con el mundo. Así, el sujeto es:

- Existencia (*Dasein*). Es el ser humano considerado como ser físico y psicológico que se desarrolla en un medio ambiente específico, Jaspers lo llama también sujeto empírico.

⁵³ Michel Dufrenne et Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p. 173.

“La existencia surge del seno del su libertad. La existencia es con el otro. La existencia es en el mundo. Estas tres palabras, la libertad, el otro, el mundo y estas tres preposiciones, del seno de..., en..., con..., constituyen las coordenadas existenciales de la existencia”.

- Conciencia en general (*Bewusstsein überhaupt*). Expresa la relación que el ser humano establece con la realidad como objeto de conocimiento. Es el sujeto trascendental que conoce el mundo fenoménico.

- Espíritu (*Geist*). Es el sujeto que tiene una visión del mundo y que a partir de ella vive, actúa. En el orden teórico se expresa como la concepción que posee del mundo y de la vida. En el orden práctico es la propia misión y proyecto que el sujeto vive.

- Ex-sistencia (*Transzendenz*). La existencia humana no se agota en los anteriores modos de ser, ella además es la captación de algo que supera la propia existencia, que la lleva fuera de sí y a la que el sujeto llega mediante la libertad⁵⁴.

Además el sujeto, por su propia condición de estar en el mundo es un ser finito. Su finitud es de diversa índole:

- Finitud vital. El hombre es finito, por el acontecimiento biológico del nacimiento y de la muerte, así como por su dependencia del medio ambiente para su crecimiento y desarrollo.

- Finitud histórica. El ser humano se encuentra inserto en una sociedad concreta con una historia, cultura y tradición propia.

- Finitud cognoscitiva. El sujeto necesita de la intuición sensible, para poder establecer una relación cognoscitiva con el objeto. Las condiciones anteriores nos llevan a afirmar que su conocimiento es a la vez progresivamente ilimitado, pero finitamente determinado⁵⁵.

Todas estas maneras de describir la finitud humana pueden sintetizarse y además enriquecerse con el término de “situación”. Para Jaspers: «...l'être en situation est l'exclusion du savoir intemporelle, abstrait, total, c'est-à-dire délié de la condition temporelle, concrète, subjective et partielle de l'existant »⁵⁶.

De manera positiva, el “estar en situación” se puede expresar como la condición temporal, concreta, parcial y subjetiva de la existencia humana. Estar en situación, además de asumir los tres tipos de finitud, significa también que el sujeto experimente el esfuerzo y el dolor al hacer frente a los obstáculos de la propia vida. La situación de cada existencia

⁵⁴ Karl Jaspers, *La fe filosófica*, pp. 18-19.

⁵⁵ *Ibidem.*, pp. 56-57.

⁵⁶ Michel Dufrenne et Paul Ricoeur, *op. cit.* p., 174.

“...el ser en situación es la exclusión del saber intemporal, abstracto, total, es decir, desligado de la condición temporal, concreta subjetiva y parcial del existente/de la existencia”.

humana tiene dos rasgos básicos: es intransferible, debido a que cada individuo vive una situación única e irrepetible. Además es cambiante porque las circunstancias en las que se encuentra el individuo se van transformando. El “ser en situación” a pesar de ser totalmente contingente, presenta un rasgo de necesidad. Las situaciones cambiarán pero nunca dejará de estar en “situación”.

La existencia humana además de “estar situada” es una existencia libre. Entre la libertad y la existencia se da una relación de circularidad, ya que cada vez que el sujeto elige y en esa elección él se elige (es decir ejerce su libertad), entonces el individuo llega a ser él mismo. El sujeto realmente “existe” (en el sentido de *Transzendenz* y no sólo de *Dasein*). Así mismo, gracias a que el sujeto existe (*Dasein*) tiene la condición de posibilidad de ser libre. Por esta relación de circularidad, Jaspers afirma: « ...c'est d'un seul et même mouvement que je manifeste en moi la liberté et l'existence, que je suis libre et que je suis moi-même. La liberté est l'acte par lequel je viens à moi »⁵⁷.

Esta libertad donde el sujeto se elige a sí mismo es una libertad existencial. Ella es muy distinta de una libertad vista desde una perspectiva intelectualista, donde la decisión es resultado de una serie concatenada de medios que llevan a un resultado pragmático y eficaz. La libertad vista y vivida de forma existencial tiene rasgos que la distinguen de una libertad formal. En la libertad existencial « ...l'intensité es énergie, la ténacité continuité, la violence affirmation souveraine de soi. Ils révèlent alors la force inconditionnée, toujours surprenante, de l'existence que s'engage dans son acte : rien ne peut m'empêcher d'être moi-même »⁵⁸.

Después de haber comprendido que la existencia es una “libertad situada”, se está en condiciones para comprender otro rasgo esencial: su historicidad (en el sentido de *geschichtlichkeit*). Nuevamente podría parecer que los términos “situación” e “historicidad” son semejantes, pero en realidad no es así. La historicidad de la existencia posee una serie de significados llenos de tensión que a continuación se señalan:

⁵⁷ *Ibidem.*, p. 144.

“... es en un solo y mismo movimiento que yo manifiesto en mí la libertad y la existencia, que soy libre y que soy, yo mismo. La libertad es el acto por el cual yo vengo a ser yo”.

⁵⁸ *Ibidem.*, p. 146.

“... la intensidad es energía, la tenacidad continuidad, la violencia afirmación soberana de sí. Ellas revelan, entonces la fuerza incondicionada, siempre sorprendente, de la existencia que se compromete en su acto: nada me puede impedir de ser yo mismo.”

- La historicidad significa la manifestación del “ser en el aparecer empírico”, es decir que sólo a través del sujeto empírico (*Dasein*) es como la libertad se manifiesta y deviene en existencia (*Transzendenz*).

- La historicidad en consecuencia es la unión de libertad y necesidad.

- La historicidad es en suma “la unión del tiempo y de la eternidad”.

Esta expresión significa que el sujeto se encuentra determinado por una serie de circunstancias las cuales no ha elegido (necesidad, tiempo) y sin embargo la libertad “siempre” (este es el sentido de eterno) se presentará como una irrupción dentro de este conjunto de circunstancias, se presentará siempre como una posibilidad, como el instante en el que se abre un horizonte en el mundo. « L’instant authentique, l’instant de la décision, de l’intense communication, de la contemplation comblée, est un grain d’éternité, où le moment transfiguré donne son sens au passé et engendre le futur. Le miracle est que l’instant le moins définitif soit le plus lourd d’éternité »⁵⁹.

La existencia es una “libertad situada e histórica”, con todo lo que la densidad de significado que estas palabras poseen. Ahora bien, el sujeto libre, situado e histórico, además de enfrentarse con la necesidad de las “situaciones” se enfrenta también a lo que Jaspers llama situaciones límites que son: la muerte, el sufrimiento, el combate y la falta. Las dos primeras las padece, las segundas las realiza. Se llaman situaciones límites por dos razones. La primera, porque ponen con mayor evidencia y con una vivencia intensa la finitud de la existencia humana. El sujeto empírico es llevado al límite de sí mismo. La segunda, porque precisamente en este límite al que llega el sujeto empírico, puede dicho sujeto mediante un acto de la libertad trascenderse a sí mismo y existir. La manera de trascender es asumiendo estas situaciones es decir, dándoles un sentido distinto, liberarlas de su connotación de fracaso y captar su lado de positividad. Trascender es asumir la existencia con todos sus límites y así superarlos.

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 181.

“El instante auténtico, el instante de la decisión, de la intensa comunicación, de la contemplación colmada, es un grano de eternidad, donde el momento transfigurado da su sentido al pasado y engendra el futuro. El milagro es que el instante menos definitivo sea el más denso de eternidad”.

La experiencia de la muerte revela con toda su crudeza la finitud del sujeto empírico. El que está próximo a ella experimenta la angustia de no ser más. Es precisamente esta experiencia la que puede revelar al sujeto aquello que tiene sentido a la propia existencia y por lo cual se desea vivir y aun por ello (paradójicamente), también se desearía morir. La muerte incoada en el propio ser humano desde su nacimiento también es capaz de revelar lo opuesto, es decir “la insoportable levedad del ser” en la que no se desearía estar habitando. La muerte revela una segunda muerte, que habría que evitar. Para Jaspers es cierto que el hombre es un ser para la muerte (en expresión de Heidegger), pero es ante todo un ser para trascenderla.

El sufrimiento asumido es capaz de rasgar la visión ingenua de una vida feliz que no existe, para vivir la existencia con todos los acordes que ella presenta, placer, dolor, sufrimiento, alegría.

El combate es la prolongación del ejercicio de la libertad. La lucha en la existencia humana es una constante ya en su forma violenta motivada por el poder, la gloria, la fama, ya en su forma amorosa, motivada por una comunicación íntima o por la búsqueda de solidaridad. Jaspers opta por la segunda, la cual posibilita la construcción de la propia existencia.

La última situación límite⁶⁰ es la falta, la cual como la libertad es un elemento propio de la condición humana. La falta está presente en los motivos, elecciones y decisiones del sujeto que lo llevan a experimentar no sólo su finitud si no también la estrechez de su propia condición. Para Jaspers aceptar la finitud y la libertad implica en consecuencia que el sujeto se acepte culpable. La falta como el origen de la propia existencia se le escapa al individuo y sin embargo ha de asumirla, si se desea ser responsable de la propia existencia. « Le commencement de ma responsabilité et de ma faute m'échappe comme celui de mon origine même ; la faute est illimitée et inévitable »⁶¹.

En suma, para Jaspers la existencia humana significa una existencia libre, situada históricamente. En esta condición el sujeto experimenta situaciones límites que lo enfrentan a su finitud de manera radical. Precisamente en el seno de esta finitud es como la voluntad

⁶⁰ Jaspers no sistematiza las situaciones límites, ni tampoco considera que las expuestas sean las únicas, sin embargo sí son las más esenciales.

⁶¹ *Ibidem.*, p. 161.

“El comienzo de mi responsabilidad y de mi falta se me escapa, como el de mi origen mismo, la falta es ilimitada e inevitable”.

descubre la precariedad de todo objetivo finito y se abre a la infinitud, asumiendo sus propios límites.

3.2 Reflexión trascendental de la finitud.

Ricoeur realiza después una reflexión de estilo trascendental que le permite comprender con mayor rigurosidad la desproporción interna del hombre. La reflexión trascendental que está dirigida por la idea de totalidad (básica a la reflexión kantiana) se hace desde tres dimensiones: teórica, práctica, y afectiva. Estas dimensiones pueden concebirse como círculos concéntricos cada vez de mayor interioridad. Ahora bien, las tres dimensiones se analizan mediante los conceptos de finitud, infinitud y síntesis. Así la perspectiva, el carácter y el placer son los conceptos de finitud en el orden teórico, práctico y afectivo respectivamente. Por su parte, el decir, la Idea de felicidad y la experiencia de la felicidad, son los conceptos de infinitud. Por último, los conceptos de cosa-imaginación, persona y hombre, corresponden a la síntesis en donde se experimenta el punto de quiebre, o fragilidad de la condición humana. A continuación se presentará cada una de estas dimensiones.

3.2.1 La dimensión teórica.

La reflexión trascendental se constituye en sentido estricto cuando la atención se pone en la constitución del objeto, el cual dice de esta manera algo sobre el sujeto que la constituye. « C'est sur la chose que je découvre et la finitude du recevoir et cette espèce d'infinitude du déterminer, du dire et du vouloir-dire que nous verrons culminer dans le verbe »⁶².

Para abordar la finitud del recibir el punto de partida será el cuerpo. El cuerpo da al sujeto la posibilidad de apertura al mundo. Esta apertura vista desde el ámbito teórico, se expresa como receptividad, como capacidad de percibir, de ser impactado. Ahora bien, al tiempo que la corporalidad es la condición de posibilidad de apertura al mundo, lo es también de estrechez ¿en qué sentido? En el sentido de que la corporalidad da al sujeto una

⁶² Paul Ricoeur., *Philosophie de la volonté Vol 2, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, p. 37.

“Es sobre la cosa es la que yo descubro, por una parte, la finitud del recibir, y por otra parte, esa especie de infinitud del determinar, del decir y del querer decir, que nosotros veremos culminar en el verbo”.

ubicación espacio-temporal específica y esta ubicación intransferible lo pone siempre en perspectiva. El individuo percibe siempre desde cierta estrechez el mundo. La sola percepción de un objeto muestra la imposibilidad que el sujeto tiene de captar todos sus lados de un sólo golpe de vista. En conclusión, la percepción en perspectiva que el individuo tiene del mundo y de la vida permite comprender la finitud como característica originaria del conocer.

Frente a este concepto de finitud hay que oponerle el concepto de infinitud del decir, del significar. La percepción que el sujeto tiene de un objeto siempre será parcial como ya se dijo. A pesar de ello, cuando por medio del lenguaje se nomina dicho objeto, la significación no solo “llena” la percepción sino la desborda al darle una unidad de sentido. La significación plenifica la percepción. La parcialidad de la perspectiva se llena con la totalidad del nominar. Además la infinitud de la significación se manifiesta también cuando no llena en ningún caso la percepción. Si se piensa en una quimera, ésta nunca será llenada por la percepción. Nuevamente la infinitud del lenguaje supera la finitud de la percepción⁶³. Es importante señalar que la plenitud del nombre sobre la percepción es completada por el verbo. El verbo manifiesta una diversidad de funciones: confirma la existencia del objeto, lo ubica en una situación de temporalidad (presente, pasado y futuro), le da una atribución y todo esto, gracias a que en el juicio se hace “una afirmación o negación de algo sobre una cosa”⁶⁴. Precisamente la síntesis entre la finitud de la percepción con la infinitud del nombre y del verbo constituyen al objeto. La objetividad entendida como la unidad indivisible entre el aparecer y el significar revela el estatuto ontológico de la cosa misma. Ésta no es una creación formal del sujeto, sino un objeto que posee su densidad propia. Sin embargo, el sujeto capta en sí mismo la síntesis realizada en el objeto, mediante un tercer término que sirve de puente entre la finitud de la percepción y la infinitud del significar. Para precisar mejor este punto, se puede formular una pregunta ¿cuál es el medio para

⁶³ Este análisis entre la finitud de la perspectiva y la infinitud del decir, de estilo husserliano, coincide en su idea general con la expresada por Hegel en la Fenomenología del Espíritu, en su reflexión sobre la certeza y la verdad.

⁶⁴ Además, el verbo, mediante su función significativa (de afirmar o negar) muestra la relación íntima entre verdad y voluntad libre, ya que mediante la afirmación o negación de algo, se puede pronunciar la verdad sobre algo, y además, mediante la afirmación o negación, el sujeto manifiesta su voluntad libre, puesto que puede realizar juicios afirmativos verdaderos o falsos, así como juicios negativos falsos o verdaderos. La consecuencia es básica, la inteligencia y voluntad quedan íntimamente unidas por su capacidad infinita de trascender la percepción, superando así la visión cartesiana de entendimiento finito y voluntad infinita.

realizar una síntesis entre la inteligibilidad del decir y la sensibilidad del percibir? El concepto que permite realizar dicha síntesis es la imaginación trascendental, pues así, como la imaginación empírica es capaz de utilizar las representaciones sensibles para crear una nueva representación, la imaginación trascendental es el medio para que se fusionen en una unidad ontológica la percepción y el sentido.

En conclusión, para Ricoeur la reflexión trascendental pone de manifiesto la constitución ontológica del objeto la cual consiste en la síntesis del aparecer con el significar. Esta síntesis objetual captada por el sujeto cognoscente mediante la imaginación trascendental muestra la desproporción que el individuo experimenta en el plano teórico, pues su decir infinito sobrepasa su percibir finito.

3.2.2 La dimensión práctica.

El desarrollo que Ricoeur hace de la dimensión práctica sigue las líneas planteadas en el apartado anterior. El carácter prolonga la reflexión sobre la perspectiva, la noción de felicidad la del significar y el respeto de la persona es el concepto que permite sintetizar la finitud y la infinitud práctica.

Para abordar la finitud práctica el punto de partida es nuevamente la corporalidad. Si por el cuerpo el sujeto posee una perspectiva cognoscitiva, entonces por su misma corporalidad el individuo posee una perspectiva afectiva. En la base de la perspectiva afectiva esta el deseo. El deseo revela también la doble característica de apertura y de estrechez, que poseía la perspectiva cognoscitiva. El deseo es apertura al mundo, pues se manifiesta como “tendencia a”, “como falta de” el deseo mueve al individuo fuera de sí mismo, a veces conduciéndolo suavemente, a veces arrastrándolo. Sin embargo, el deseo no sólo es claridad en cuanto que es “tendencia hacia a”, también es opacidad o estrechez, en el sentido que produce estados afectivos diversos en el interior de la propia persona, tiñendo así su direccionalidad de uno u otro matiz. Ahora bien, el deseo se expresa en motivos los cuales se orientan en proyectos y se concretan en obras. El sujeto por su actuar encarna su proyecto en el mundo y por ende sus motivos. Su cuerpo percipiente es también un cuerpo actuante. Así el sujeto que obra experimenta a la vez tanto la potencia de sus acciones, como el límite que su propia corporalidad le impone.

La finitud experimentada como un estado afectivo específico o como límite del propio obrar (nunca se puede obrar todo lo que se quiere) se experimenta de forma específica en el carácter. El carácter es un hecho que el individuo no decide, él nace con una determinada manera de ser, que luego se va conformando. Con esta manera de ser el sujeto se abre de manera limitada al mundo, su deseo expresado en diversidad de motivaciones, sus proyectos realizados en acciones, todo pasa a través de la mediación del carácter. En suma es la manera concreta y a la vez total (pues ahí se hace presente tanto la perspectiva afectiva como la práctica) como el sujeto vive su libertad en el mundo.

Siguiendo con el hilo conductor de la reflexión pasamos de la finitud práctica a la infinitud práctica la cual se encuentra expresada en la Idea (Idea, en el sentido kantiano de la palabra) de felicidad. La felicidad aquí no es entendida ingenuamente como el estado afectivo de reposo absoluto. La Felicidad es comprendida como el horizonte que el sujeto tiene frente a sí y en el cual despliega todos sus actos. La felicidad es un *telos* hacia el que están dirigidas todas sus acciones. Este concepto es análogo al concepto de mundo que como totalidad la conciencia cognoscente no alcanza agotar. Así, la felicidad entendida como horizonte y como *telos* permite tensar y dirigir todas aquellas experiencias privilegiadas que puntualmente y a lo largo de la vida del sujeto van poblando su existencia. Sin embargo la felicidad tampoco es la suma o agregado de estos momentos puntuales, pues la sólo suma de momentos contingentes no puede conformar la Totalidad. La totalidad y finalidad es una exigencia de la razón hacia la cual los actos del sujeto aspiran y se dirigen.

Aquí, podemos plantear una pregunta ¿en dónde se realiza la síntesis entre el carácter finito y la felicidad como horizonte infinito? Ricoeur considera que la síntesis entre el carácter finito y la felicidad infinita se da en el concepto de la persona mediante el respeto.

Siguiendo la reflexión de Kant, la persona es el sujeto racional que es fin en sí mismo, y en consecuencia no ha de ser tratado como medio. Dado este valor absoluto de la persona se desprende una consecuencia ética-práctica. Si ser persona significa que el sujeto se considere a sí mismo y a los demás como fines absolutos, entonces el sujeto ha de tratarse a sí mismo y a los demás mediante “el sentimiento moral del respeto”. La noción kantiana de “sentimiento moral del respeto” es un tanto paradójica, pues si bien es cierto,

que la razón es la que descubre el valor absoluto de la persona como un imperativo categórico, también es cierto, que esta exigencia de la razón se asienta en la débil sensibilidad humana por la cual se ha de vivenciar el respeto. Si a esto se le agrega que es en la persona (y por ende en el respeto a ella) en donde carácter finito y felicidad infinita confluyen, nuevamente la desproporción se hace evidente, y aún más íntima. La desproporción no sólo ha tocado la dimensión teórica, ahora también se hace patente en la dimensión del actuar humano.

3.2.3 La dimensión afectiva.

Antes de continuar con el esquema de finitud e infinitud afectiva, Ricoeur considera preciso presentar una descripción sobre los sentimientos. Los sentimientos entendidos como estados y tendencias afectivas expresan una estructura intencional muy particular. Por una parte, el sentimiento se encuentra dirigido hacia objetos, personas, situaciones, y gracias al sentimiento estas adquieren un matiz y un sentido. Por otra parte, esta intencionalidad tiene al mismo tiempo su afección sobre el propio sujeto, pues el amor, cariño, odio o rechazo “dirigidos hacia”, los padece el mismo individuo. Los sentimientos (como los valores estéticos, por ejemplo) requieren de las cosas, de las personas y de las situaciones para manifestarse. Los sentimientos no existen en ellos, pero ellos, son los factores que permiten que los sentimientos existan. La correlación individuo-mundo es imprescindible para que los sentimientos que surgen en el sujeto se proyecten en su entorno. Además la forma como la persona proyecta sus sentimientos, le permite establecer una relación de apropiación o de desprendimiento con relación en el mundo. Hay que agregar también, que así como lo involuntario se esclarece mediante lo voluntario (principio de inteligibilidad) de la misma manera, el sentimiento adquiere sentido gracias al conocer. La interrelación recíproca entre conocer y sentir permite que el conocer clarifique el sentir y el sentir otorgue el impulso al conocer. Así « ...le sentiment ne peut plus être décrit que paradoxalement, comme l'unité d'une intention et d'une affection, d'une intention vers le monde et d'une affection du moi »⁶⁵.

⁶⁵ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 105.

“... el sentimiento no puede ser descrito más que paradójicamente, como la unidad de una intención y de un afecto, de una intención hacia el mundo y de un afecto hacia mí yo”.

Después de esta descripción, Ricoeur utilizará nuevamente la idea propuesta por Platón⁶⁶, sobre la επιθυμία (deseo sensible), el ερος (deseo racional) y el θυμός (fuerza, valor, coraje), pero ahora asumida desde el esquema finitud-infinitud-síntesis. La επιθυμία y el ερος corresponden a lo que en el lenguaje contemporáneo se denomina tendencias afectivas y son por una parte, el placer y por otra, la felicidad como obra o proyecto existencial. El placer visto desde la dialéctica finito-infinita es la sensación gratificante con el que la persona corona una actividad de su existencia. La experiencia del placer revela que es un movimiento afectivo que llena de manera perfecta y total dicha actividad. Sin embargo, su perfección es parcial pues es incapaz de extenderse de manera ilimitada a lo largo de la existencia del individuo. En suma su naturaleza consiste en ser una perfección puntual. La perfección puntual del placer revela la finitud temporal del sujeto, la cual está asentada a su vez en su finitud corporal. Esta visión del placer elaborada ya por Aristóteles muestra que

...le plaisir ponctue et sanctionne mon enracinement organique dans le monde; il magnifie la dilection dont je chéris la vie qui me traverse et ce centre de perspective que je suis; ainsi c'est la perfection même du plaisir qui m'attache à la vie; car elle manifeste que vivre n'est pas une activité parmi d'autres, mais la condition existentielle de toutes les autres⁶⁷.

El placer como perfección finita juega un rol de apertura o de cierre. De apertura, en cuanto que la experiencia del placer puede dinamizar la relación placer-felicidad y permitir la construcción progresiva del proyecto, ya sea originando nuevas expectativas, transformando las ya planteadas o confirmándolas. En este caso el placer que abre horizontes nuevos recibe el nombre de agradable. En cuanto a su papel de cierre, el placer puede ser capaz de romper la dialéctica vital placer-felicidad, e instalarse en la existencia como bien último (contradiendo así su propia naturaleza) y constituirse en única guía del sentido de la existencia. Al hacer la diferencia entre el placer que cierra y lo agradable que

⁶⁶ Cf. Platón, *República IV*, 339a-442e.

⁶⁷ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté Vol 2, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, p. 154.

"... el placer acentúa y sanciona mi incrustación orgánica en el mundo; realza la predilección con que amo la vida que me atraviesa y este centro de perspectiva que soy yo. Así, es la perfección misma del placer que me ata a la vida, pues me revela que el vivir no es una actividad entre otras, sino la condición existencial de todas las demás".

dinamiza se está en condiciones de plantear diversidad de grados entre estados. La felicidad como la búsqueda del bien se presenta como el grado máximo, que ya no se limita ni al placer finito del momento, ni tampoco a lo agradable que abre a nuevas expectativas sino, como el proyecto de la existencia que dirige la vida de la persona. Un medio básico en la consecución de la felicidad es la virtud misma, la cual es capaz de mesurar el placer y orientar lo agradable en un horizonte de totalidad, que se presenta como el máximo placer al que aspira el hombre. La diferencia entre la felicidad que se presenta aquí y la expuesta en la dimensión práctica es que en esta última, la felicidad es ante todo un Idea regulativa presentada como exigencia de la razón. En la dimensión afectiva, la felicidad es el proyecto existencial que dinamiza el placer y lo agradable orientándolo a una finalidad total. La realización progresiva de la obra se confirma con el estado afectivo o sentimental, el cual como un elemento ontológico del sujeto anuncia el cierre o la apertura del placer. En realidad las reflexiones sobre la felicidad realizadas en ambas dimensiones no se oponen sino se complementan, pues la exigencia planteada de la razón se va viviendo en la realización del proyecto existencial.

Después de este análisis es necesario pasar al θυμος, como el espacio en donde se efectúa la síntesis del placer y de la felicidad. Para ello, Ricoeur nuevamente utilizará como guía los aportes kantianos, ahora con respecto a las pasiones⁶⁸. El “tener”, el “poder” y el “valer” serán las pasiones que le permitirán revelar los sentimientos claves que el sujeto experimenta como tensión y conflicto en el corazón o θυμος

El individuo inserto en la sociedad, vive el “tener” mediante las relaciones que establece con los objetos, los cuales, además de satisfacer sus necesidades básicas, se le presentan como bienes disponibles y que generan sentimientos relativos a la adquisición, posesión y conservación de dichos objetos. El deseo de posesión y el sentimiento de perder lo poseído es un elemento natural al sujeto, independientemente que el tener devenga en avaricia. Por su parte, el “poder” está relacionado con el tener, pero lo supera en amplitud. El poder no sólo dice dominio o control sobre algo. El poder dentro de las sociedades ya sean antiguas o contemporáneas se genera dentro de relaciones productivas y de trabajo y que independientemente de su grado de complejidad, se establecen redes de subordinación

⁶⁸ Sin embargo Ricoeur, tiene cuidado de no asumir el prejuicio kantiano de pensar que la condición humana se encuentra depravada o corrompida.

de unos respecto a otros. El poder entendido como subordinación es connatural en el marco de las relaciones productivas, y también dentro de las instituciones políticas y administrativas del mismo Estado. El sentimiento de mandar-obedecer se hace presente en este entramado de relaciones. La sumisión injusta, la explotación, el control, en fin; el dominio de unos por otros, no impide reconocer su connaturalidad en la vida social del ser humano. El último sentimiento es el valor o valía de sí mismo. El valor de sí mismo establece una relación especial con los otros, pues consiste en lo que Hegel ya analizaba en la *Fenomenología del Espíritu*, “la conciencia deviene en autoconciencia cuando es reconocida por otra conciencia”⁶⁹. El ser reconocido por el otro toca de lleno el amor de sí del individuo y se convierte en un elemento esencial de su vida afectiva. La valía de sí mismo, como reconocimiento de los otros tiene su expresión privilegiada en las obras de arte, las cuales se constituyen en un medio permanente de ser reconocido por los demás. Por el contrario, la vanidad, la vanagloria, el narcisismo son casos concretos de como esta valía de sí se convierte en pasiones en el sentido negativo del término.

Así el espacio de conflicto entre el deseo de placer finito y la búsqueda de felicidad infinita es el corazón entendido como el esfuerzo o pasión. El corazón se caracteriza por su estado de inquietud que puede dirigirse hacia las exigencias finitas de lo vital o las exigencias infinitas de la felicidad. Lo cierto es que sea cual sea la dirección que tome se encontrará matizado por los sentimientos básicos producidos por el tener, el poder y el valer. De esta forma es el corazón como espacio conflictivo en donde se manifiesta con toda su fuerza contradicción la fragilidad afectiva del sujeto.

3.3 La existencia lábil.

Después de realizar un estudio sobre la dimensión teórica, práctica y afectiva, Ricoeur lleva a cabo una síntesis que permite tener una conclusión general de la labilidad. Esta síntesis la hace mediante tres conceptos nuevamente de inspiración kantiana: afirmación originaria (infinitud), diferencia existencial (finitud), mediación humana (síntesis). Como se puede apreciar el punto de partida no es la finitud, sino la infinitud. La infinitud puede ser aquí entendida como perfección, la cual por decirlo de alguna manera va

⁶⁹ Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 112.

de la exterioridad cognoscitiva a la interioridad del sentimiento. Así el nombre y sobre todo el verbo expresa esta capacidad teórica de querer abarcar y expresar la totalidad. En el ámbito práctico existe una Idea que se presenta como el telos siempre buscado, pero nunca alcanzado que dirige la obra humana: la felicidad. Y por último, en la dimensión afectiva el sujeto no se encuentra dirigido por una idea regulativa, sino por la vivencia efectiva de la felicidad. A esta serie de afirmaciones originarias se les completa mediante una serie de negaciones o determinaciones. Al verbo se le niega con la perspectiva, y de esta forma el deseo de expresar de forma total la realidad se fragmenta en una multiplicidad de puntos de vista. A la idea regulativa de felicidad se le determina mediante la noción del carácter, que siendo la manera específica de vivir la libertad encarna el proyecto existencial y por último al deseo efectivo y afectivo de la felicidad se le completa con la vivencia real, cotidiana y fugaz del placer. La síntesis realizada ya en la imaginación, como puente de unión entre lo inteligible y lo sensible, ya en el concepto del respeto por la persona, vista sólo como un fin en sí misma, adquieren todo su peso en el de humanidad, en lo que somos cada uno de nosotros. Precisamente esta tensión entre infinitud-finitud descargada sobre la síntesis del ser humano, es lo que Ricoeur llama "labilidad". La labilidad es este punto de tensión de la estructura ontológica del sujeto, débil y propensa a desgarrarse. La labilidad es condición de posibilidad de que el hombre cometa la falta. La labilidad es la ocasión para que se haga presente el mal, pero no para que sea el origen del mal. Llegados a este punto se está en condiciones de abordar el problema del mal mediante un instrumento metodológico distinto: la comprensión hermenéutica de los mitos.

CAPÍTULO II. LA COMPRESIÓN HERMENÉUTICO-SIMBÓLICA DE LA EXISTENCIA HUMANA.

El símbolo nos habla como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere...El símbolo nos hace pensar que el *Cogito* está en el interior del ser y no al revés.

Paul Ricoeur

I. CONCEPTOS PRELIMINARES.

I.1 Paul Ricoeur frente a la tradición hermenéutica: el problema de la explicación y la comprensión.

Los orígenes de la hermenéutica⁷⁰ se pueden rastrear desde la Grecia Antigua pasando por la época helénica, medieval⁷¹, hasta llegar a la moderna. Sin embargo, es con Schleiermacher con el que comienza en sentido estricto la hermenéutica como problema filosófico. Ricoeur se inserta en la tradición hermenéutica por una parte, porque desea responder al problema de la diferencia entre explicar y comprender⁷², planteada por Schleiermacher (y que abordan posteriormente Dilthey, Heidegger y Gadamer). Por otra, porque la evolución de su proyecto filosófico requería otras herramientas discursivas que pudieran dar cuenta del problema del mal en la condición humana. En este apartado se expondrá la posición que Ricoeur asume frente a la relación entre explicación y comprensión y en consecuencia su diálogo con los autores arriba citados para luego exponer la transformación hermenéutica que realiza sobre la fenomenología, la cual dentro del pensamiento contemporáneo francés forma parte de las variantes fenomenológicas,

⁷⁰ Cf. Jean Grondin, *Introducción a la Hermenéutica filosófica*. En este texto se presenta una visión general del desarrollo histórico de la hermenéutica, desde sus inicios hasta la hermenéutica de Gadamer.

⁷¹ Cf. Mauricio Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*. Esta obra del Dr. Mauricio Beuchot da a conocer las aportaciones que se realizan durante este periodo en el campo de la hermenéutica.

⁷² Cf. Juan Masiá Clavel et al, *Lecturas de Paul Ricoeur*, p. 223.

junto con la Michel Henry (fenomenología material), Marc Richir (fenomenología genética) y Jean Luc Marion (fenomenología de la donación).

Ricoeur sostiene que el problema hermenéutico se ha desarrollado en dos movimientos paralelos. El primero consiste en un movimiento de generalización (Ricoeur le llama desregionalización), en donde las diferentes hermenéuticas particulares o regionales tienden hacia una hermenéutica como teoría general. El segundo movimiento consiste en un proceso de ontologización, el cual trata de darle un estatuto científico a la hermenéutica (dimensión epistemológica) y desemboca en una concepción fundante, es decir, en una concepción donde la comprensión no se considera como un modo de conocer, sino sobre todo un modo de ser (dimensión ontológica). El desarrollo de la polémica entre explicar y comprender implicará el desarrollo de estos dos movimientos.

1.1.1 Schleiermacher.

Para Ricoeur, el problema en sentido estricto comienza con Schleiermacher. La hermenéutica de Schleiermacher se caracteriza por ser crítica y romántica. Es crítica ya que pretende alcanzar la comprensión ahí donde hay carencia de ella y es romántica pues desea comprender vitalmente al autor, aún mejor de lo que el autor mismo pudiera haberse comprendido. Ahora bien, su proyecto hermenéutico se desarrolla dentro de un ambiente kantiano, pues así como Kant fundó su epistemología en un sujeto capaz de sintetizar y ordenar la diversidad fenoménica; de la misma manera la hermenéutica de finales del siglo XIX buscó ordenar y sistematizar las diferentes reglas de interpretación dentro de una hermenéutica como teoría general⁷³. Schleiermacher desarrolla dos tipos de interpretación. Una llamada “gramatical” que se “apoya en los caracteres del discurso que son comunes a una cultura”, es decir, se apoya en el lenguaje que por ser un conjunto de signos estables recibe el nombre de “objetiva”, pero por otra parte, como no revela nada de la singularidad del autor, se denomina “negativa”. El otro tipo de interpretación le llama “técnica” y más tarde le denominará “psicológica”, ya que busca penetrar la interioridad del autor. Esta interpretación es por tanto subjetiva, pero positiva, debido a que entra en contacto con el autor mismo. Sin embargo Schleiermacher no explica satisfactoriamente la relación entre la

⁷³ Paul Ricoeur, *Du texte a l'action : Essais d'herméneutique II*, p. 86.

interpretación “gramatical” (explicar) y la “técnica” (comprender). Este problema no resuelto por el fundador de la hermenéutica es retomado por Dilthey.

1.1.2 Dilthey.

Dilthey prosigue el problema planteado por Schleiermacher, ahora bajo la influencia de tres líneas de pensamiento. El neokantismo, con su orientación profundamente epistemológica; el positivismo, con su pretensión de establecer un conocimiento científicamente verdadero al estilo de las ciencias naturales y por último, el auge de la Historia como ciencia que fue desarrollada por Droysen y otros pensadores alemanes. En este contexto intelectual, Dilthey considera que es preciso construir un estatuto metodológico para las “ciencias del espíritu” como el que poseen las “ciencias de la naturaleza”, y de esta forma la comprensión del “espíritu” tenga el mismo rango de universalidad que la explicación de la “naturaleza”.

Dilthey sostiene que la distinción entre comprender y explicar radica en el objeto de estudio. Las ciencias del espíritu (que para el filósofo alemán son todas las disciplinas que estudian al hombre en su dimensión histórica) buscan comprender la vida del hombre, mediante los signos que va produciendo a lo largo del tiempo. Esta actividad comprensiva tiene un fundamento psicológico, puesto que mediante el conocimiento de los signos, las ciencias son capaces de alcanzar y ponerse en el psiquismo del “otro”. La comprensión se realiza cuando el individuo conoce a través de diversas mediaciones la vida psíquica de otro sujeto. Dilthey en su artículo sobre « El origen de la hermenéutica » (1900) define así la comprensión: « Nous appelons compréhension... le processus par lequel nous connaissons quelque chose de psychisme à l'aide de signes sensibles qui en sont la manifestation »⁷⁴.

En cambio las ciencias de la naturaleza no pueden hacer lo mismo con los fenómenos naturales, ya que la esencia fundamental del fenómeno que es “la coseidad”, se le escapa al individuo debido a su radical diferencia con él. La explicación sólo puede registrar ciertos comportamientos estables de los fenómenos. Ahora bien, ¿cómo explica la objetividad de la comprensión? En primer lugar sostiene que la vida en su dinamismo permanente se manifiesta bajo obras y configuraciones estables, que a lo largo de la historia

⁷⁴ *Ibidem.*, p. 160.

“Llamamos comprensión al proceso por el cual conocemos algo psíquico con la ayuda de signos sensibles que son su manifestación”.

se manifiesta en unidades estructuradas, lo que permite la comprensión de dichos signos. Además hay que agregar que este dinamismo de la vida posee una teleología immanente. La vida es “espíritu”, con lo cual el filósofo alemán se acerca al concepto hegeliano de “espíritu objetivo”. En segundo lugar, Dilthey se apoya en el concepto husserliano de conciencia intencional para completar el otro polo de la comprensión: el individuo. Apoyado en este concepto sostiene que el sujeto posee una conciencia estructurada capaz de encontrar el sentido en la historia. De esta manera se asegura la objetividad desde ambos polos de la comprensión. Por un lado, la vida que se manifiesta históricamente mediante unidades estructuradas y que posee de suyo un sentido immanente. Por otro lado, el sujeto cuya conciencia intencional es capaz de descubrir dichas unidades de sentido. Asegurados ambos elementos de la comprensión entonces el intérprete está en posibilidades de acceder a la vida psíquica de otro sujeto. Ahora bien, para Dilthey, como para Schleiermacher el texto escrito (entendido como todo testimonio fijado a través de la escritura) juega un papel básico en el ejercicio hermenéutico. El texto es un ejemplo claro de unidades estructuradas, fijas, con un sentido propio que puede ser comprendido. La comprensión del texto requiere de la interpretación, la cual siendo una provincia particular de la comprensión permite la reproducción del sentido del texto mediante reglas específicas que como ya se ha dicho, posibilitan acceder a la vida psíquica de otro sujeto.

Para Ricoeur, la hermenéutica de Dilthey presenta aspectos positivos y negativos. El aspecto positivo es que Dilthey se enfrenta a una concepción positivista predominante en su época. Frente a esta concepción busca consolidar el estatuto científico de “las ciencias del espíritu” otorgándole a la hermenéutica una dimensión universal al presentar a la historia como un dinamismo de configuraciones estables que mediante la interpretación de la exterioridad de los signos, puede llegar a su comprensión. A éste respecto el mismo Dilthey afirma:

L’histoire universelle devient ainsi le champ herméneutique lui-même. Me comprendre, c’est faire le plus grand détour, celui de la grande mémoire qui retient ce qui est devenu signifiant pour l’ensemble des hommes. L’herméneutique, c’est la accession de l’individu au savoir de l’histoire universelle, c’est l’universalisation de l’individu⁷⁵.

⁷⁵ *Ibidem.*, p. 95.

“La historia universal llega a ser el campo hermenéutico mismo. Comprenderme, es hacer el mas grande rodeo, aquel de la grande memoria que retiene lo que llegó a ser signifiante para el conjunto de los hombres.

Por otra parte Ricoeur señala los siguientes límites de la propuesta de Dilthey:

- Provoca una separación radical entre la explicación y la comprensión, al referirlas a campos de conocimientos diversos. La explicación es el objetivo de las ciencias naturales y la comprensión es la función propia de las ciencias del espíritu. Al llevar a cabo esta división, lo que ocasiona en realidad es la subordinación de los procesos propios de “las ciencias del espíritu” a las de “las ciencias de la naturaleza”.

- Deja al texto desprovisto de autonomía al fundar su propuesta hermenéutica en la dimensión psicológica. El texto se transforma en un fenómeno subsidiario y siempre dependiente del autor⁷⁶.

- Por último, Ricoeur concuerda con una crítica que ya Gadamer había sostenido. En la obra de Dilthey existe una contradicción entre el dinamismo de la vida que se manifiesta a lo largo de la historia y cuya esencia implica un dinamismo impulsivo e irracional propio de las filosofías vitalistas, y la teleología que posee este dinamismo vital al manifestarse en estructuras racionales de sentido con lo cual desemboca en la noción hegeliana de “espíritu objetivo”.

1.1.3 Heidegger.

Heidegger prosigue el desarrollo de la hermenéutica y se enfrenta a los problemas planteados por Dilthey. Sin embargo, para Heidegger, la cuestión principal no es conocer -como en el caso de Dilthey- cuáles son las condiciones para que la comprensión tenga un estatuto científico; ni tampoco cómo es que el sujeto comprende. El problema para este filósofo es dilucidar cual es el “modo de ser” del ser humano que existe comprendiendo. La preocupación principal de Heidegger que plantea en su obra *Ser y Tiempo* es el problema del “ser”. Él piensa que la filosofía a lo largo de su historia ha olvidado este problema fundamental. Debido a ello es necesario plantearse nuevamente y con radicalidad la pregunta por el “ser”. Ahora bien, el lugar o la mediación privilegiada desde donde se puede hacer esta pregunta, o a quién se puede hacer esta pregunta, es el *Dasein*⁷⁷ (el “ser

La hermenéutica, es la ascensión del individuo al saber de la historia universal, es la universalización del individuo”.

⁷⁶ Cf. *Ibidem.*, p. 94.

⁷⁷ Cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp. 34-42.

ahí”, el ser que en cada caso somos cada uno de nosotros), pues es “ahí” donde el “ser” se manifiesta, y es a través del *Dasein* por el que se accede al “ser”. Si el *Dasein* es la mediación privilegiada para plantearse dicha cuestión, entonces, es necesario mediante una descripción fenomenológico-hermenéutica realizar una ontología fundamental del *Dasein* que me permita acceder al “ser”. Así, mediante una analítica existencial, Heidegger describe las estructuras ontológicas entre las cuales se encuentran la disposición afectiva y el comprender⁷⁸. A continuación se expondrán cada una de estas estructuras.

Heidegger inicia la descripción ontológico-existencial de la disposición afectiva afirmando que “...lo que en el orden ontológico designamos con el término de disposición afectiva [*Befindlichkeit*] es ónticamente lo más conocido: el estado de ánimo, el temple anímico”⁷⁹.

La disposición afectiva es un modo de ser del *Dasein* que lo pone en apertura al mundo. La disposición afectiva no da cuenta ni de donde viene ni a donde va el *Dasein*, sino simplemente manifiesta que él “es”, es decir, que se encuentra ahí, que se encuentra arrojado. Precisamente la variación de los estados de ánimos concretos o los diferentes comportamientos psicológicos de cerrazón o comunicación confirman el estatuto ontológico de este constitutivo existencial.

El comprender que es cooriginario con la disposición afectiva es otra estructura existencial que pone al *Dasein* en apertura al mundo, y lo pone en apertura afectiva como un ser de posibilidades. Decir que el *Dasein* es poder-ser, significa que es un ser en proyecto, un ser con múltiples posibilidades futuras de realización. Ahora bien, independientemente que el *Dasein* en el orden fáctico decida o no, algo específico, esto no afecta el carácter ontológico del comprender como proyecto. Heidegger lo expresa de la siguiente forma:

El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el *Dasein* organizará su ser, sino que, en cuanto *Dasein*, el *Dasein* ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe. El *Dasein*, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades⁸⁰.

⁷⁸ Cf. *Ibidem.*, pp. 155-188.

⁷⁹ Cf. *Ibidem.*, pp. 158.

⁸⁰ *Ibidem.*, p. 169.

A partir del comprender se origina la interpretación [*Auslegung*]. La interpretación es el desarrollo o despliegue del comprender. De esta manera, si el comprender del *Dasein* consiste en su ser abierto a múltiples posibilidades, entonces la interpretación es la realización fáctica de dichas posibilidades. La interpretación no tiene aquí un sentido epistemológico o filológico, sino ontológico. Ricoeur lo aclara muy bien cuando dice: “antes de la exégesis de los textos, se encuentra la exégesis de las cosas”⁸¹. La interpretación es pues, el manejo cotidiano de los objetos (de “lo a la mano” en expresión de Heidegger), es hacerse cargo de ellos, utilizarlos. Ahora bien, la comprensión al desplegarse en la interpretación, supone necesariamente que el *Dasein* tiene una visión previa que le capacita, que le permite conocer el “para qué” del útil, de esta manera “...la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente por una determinada conceptualidad ella se funda en una manera de entender previa [*Vorgriff*]”⁸².

Así toda comprensión desplegada en la interpretación que supone siempre y necesariamente una precomprensión, a partir de la cual se conduce cotidianamente con los objetos se le denomina “círculo hermenéutico”.

Heidegger, después de tematizar las estructuras ontológicas del *Dasein* (la disposición afectiva, y la comprensión), apunta algunas consideraciones para la interpretación filológica. Sostiene que si la comprensión-interpretación en su dimensión ontológica tiene como fundamento una precomprensión (círculo hermenéutico), entonces lo mismo pasa a nivel de la interpretación epistemológica. Sin embargo aquí surge un problema, ya que si la interpretación filológica aspira a un estatuto científico, ¿cómo se logrará esto si se afirma que necesariamente se ha de partir de una “visión previa”? ¿no acaso se cae en un círculo vicioso? Ante estas objeciones el filósofo alemán contesta:

Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar de forma correcta. Este círculo del comprender... es la expresión de la estructura existencial de prioridad del *Dasein* mismo. No se le debe rebajar a la condición de un círculo vicioso... En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en...asegurarse el carácter científico del tema⁸³.

⁸¹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 102.

⁸² Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 174.

⁸³ *Ibidem.*, p. 176.

De esta manera, tanto la constitución ontológica del *Dasein* como todo quehacer epistemológico se encuentra inserto en el círculo hermenéutico. Este círculo se transforma en la condición de posibilidad de todo conocer.

Para finalizar, es conveniente exponer cual es la concepción que tiene Heidegger de la hermenéutica. En primer lugar es la interpretación del ser del *Dasein* que permite la elaboración de una analítica existencial. En segundo lugar significa la interpretación de todo ente, que no sea el *Dasein* y en tercer lugar es la interpretación del “ser” en cuanto tal. Heidegger aclara que únicamente se puede entender la hermenéutica en un sentido derivado cómo la “metodología propia de las ciencias históricas del espíritu”⁸⁴.

Frente a esta hermenéutica ontológica, Ricoeur realiza un balance de sus aportaciones. Por una parte, en Heidegger –afirma el filósofo francés– el movimiento de “desregionalización y de “ontologización” de la hermenéutica coinciden ya que el movimiento de universalización se radicaliza hasta el punto de convertirse en fundamento de todo saber, es decir, se convierte en una ontología fundamental. Por este mismo movimiento, la división entre explicar y comprender queda superada y ahora solo son modos de conocer derivados de una dimensión ontológica. Por otra parte, el concepto del *Dasein* permite superar tanto el carácter epistemológico del sujeto, como la fundamentación psicológica de la hermenéutica, ya que ahora el *Dasein* no es un sujeto que está frente a un objeto de conocimiento (superación epistemológica), es mas bien, un ser, que está en el “ser” y éste se manifiesta en aquel. El *Dasein* es un ser cuya estructura existencial está integrada primeramente por el estado afectivo y que por este estado se sabe arrojado. El conocer teórico es nuevamente algo derivado. Finalmente, mientras que para Dilthey la comprensión consiste en la posibilidad que un sujeto tiene de empatizar con la vida psíquica del otro; por su parte Heidegger sostiene que el *Dasein* es ante todo un “ser-en-el mundo” (superación psicológica). La comprensión –como ya se expuso– es entendida como la posibilidad de ser en el mundo⁸⁵. A partir de los aportes de la reflexión de Heidegger, Ricoeur se pregunta ¿por qué no hacemos heideggerianos sin más? La respuesta es que para Ricoeur la filosofía de Heidegger está inconclusa. Ciertamente es que Heidegger elimina la

⁸⁴ *Ibidem.*, p. 60.

⁸⁵ Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 98-100.

separación entre explicar y comprender al ponerlos como modos de conocimiento derivados de una ontología fundamental. Sin embargo, el problema –para Ricoeur– es que no construye las relaciones entre el nivel ontológico y el epistemológico. Heidegger supera el problema de la primacía de un conocimiento respecto a otro (la explicación sobre la comprensión), pero no explica la relación que existe entre estos modos de conocer, ni tampoco profundiza las relaciones entre la dimensión ontológica y la epistemológica. Precisamente a partir de esta situación de la hermenéutica ontológica de Heidegger, Hans-Georg Gadamer desarrollará su hermenéutica filosófica.

1.1.4 Gadamer.

Gadamer elabora una hermenéutica con un alcance fundante y universal a partir de la ontología hermenéutica de Heidegger. De hecho se puede decir que toda su labor filosófica se concentró en contestar la siguiente pregunta ¿en qué consiste la experiencia humana del comprender?⁸⁶ A simple vista podría pensarse que esta pregunta está dirigida para consolidar el estatuto metodológico de las ciencias del espíritu. Nada más alejado de la intención de Gadamer⁸⁷. Esta pregunta es anterior a una metodología propia de las ciencias del espíritu y por ende, anterior también a la metodología de las ciencias de la naturaleza. La pregunta por la experiencia humana del comprender es anterior a ambas metodologías porque su punto de partida es el círculo hermenéutico que ya había propuesto Heidegger y que consiste en que toda experiencia humana del comprender parte de una comprensión previa, la cual a su vez esta enraizada en la realidad histórica (copertenencia con el mundo). Por ello, tanto los conocimientos de las ciencias de la naturaleza, como los conocimientos de las ciencias del espíritu se encuentran inmersos en este círculo. Ahora bien, si la experiencia de la comprensión es común a ambos tipos de conocimientos, también lo será la experiencia de la verdad. Las ciencias del espíritu, así como la filosofía, el arte, la historia “...son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica”⁸⁸.

⁸⁶ Cf. Manuel Maceiras Fafián, *Metamorfosis del lenguaje*, p. 13. El Dr. Maceiras propone que el hilo conductor de la filosofía de Gadamer es el concepto de experiencia hermenéutica, el cual lo va desarrollando a lo largo de su producción filosófica.

⁸⁷ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 10.

⁸⁸ Cf. *Ibidem.*, p. 24.

Pues bien los ámbitos en los que el filósofo de Heidelberg explora la verdad de la experiencia humana del comprender son: la estética, la historia y el lenguaje. Dicha investigación se encuentra principalmente plasmada en su obra *Verdad y Método* (1960) y con base en este texto se expondrán algunos conceptos fundamentales del comprender humano.

Como ya se dijo anteriormente, el punto de partida consiste en que toda comprensión, posee una precomprensión (círculo hermenéutico). Esta precomprensión es en todo caso, el conjunto de prejuicios que posee el interprete para realizar dicha experiencia. Sin embargo, el término prejuicio no tiene aquí una connotación negativa, de idea falsa o errónea, sino más bien, es la condición de posibilidad de toda experiencia hermenéutica. El sujeto que comprende a partir de prejuicios se haya además situado históricamente, por lo que su comprensión siempre será finita, siempre se hará desde una perspectiva. A esta situación de finitud histórica en la que se encuentra la conciencia, Gadamer le da el nombre de historia efectual. Este principio es de suma importancia pues constituye un elemento de crítica frente al pretendido objetivismo de la ciencia. Para Gadamer “...el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento...se impone allí, donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad”⁸⁹.

Otro elemento que forma parte de la experiencia hermenéutica del sujeto es la tradición. Ella se entiende como el conjunto de valores, creencias, que se conservan a lo largo del tiempo y que conforman una sociedad o cultura. La tradición, además de determinar los prejuicios del individuo influye también sobre su acción y su comportamiento⁹⁰. Así pues, el individuo, con estos elementos que lo constituyen como interprete se dirige hacia aquello que desea comprender. Lo que se busca comprender no es totalmente extraño (si así fuera, no sería objeto de su comprensión), ni totalmente familiar, es un punto intermedio que exige un ejercicio hermenéutico “la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica”⁹¹.

⁸⁹ Cf. *Ibidem.*, p. 371.

⁹⁰ Cf. *Ibidem.*, p. 348.

⁹¹ Cf. *Ibidem.*, p. 365.

Las palabras anteriores de Gadamer presentan dos conceptos básicos: la distancia histórica en el tiempo y la pertenencia. El primer concepto lejos de ser un impedimento para la comprensión es una condición de posibilidad, pues la ausencia de nexos con el fenómeno, puede generalmente permitir una visión objetiva de él. El segundo concepto remite a la experiencia directa y vivencial del hecho. Es el elemento subjetivo de la comprensión del intérprete. Por ello, es que Gadamer sostiene que esta tensión entre ambas realidades se convierte en el lugar del quehacer hermenéutico. A partir de estos conceptos se llega a otro de suma importancia: la fusión de horizontes. Esta noción consiste en que el sujeto a partir de su conciencia y vivencia sobre su situación histórica limitada (historia-efectual) y gracias a la distancia temporal se desplaza hacia al acontecimiento histórico para comprenderlo, ya que se encuentra en un contexto u horizonte distinto. Este desplazamiento no tiene ninguna connotación psicológica de la hermenéutica romántica en el sentido que el intérprete realice un encuentro empático con el sujeto creador y lo llegue a conocer mejor que el autor se conocía a sí mismo. La fusión de horizontes [*Horizontverschmelzung*], tiene en el contexto Gadameriano, el significado de una confrontación, en donde el intérprete reconoce la alteridad de la obra al estar en un horizonte diverso al suyo y se abre a su escucha, para propiciar de forma progresiva una nueva comprensión⁹².

Ahora bien, si esta experiencia hermenéutica se traslada al ámbito del lenguaje, las consecuencias son muy importantes. Para Gadamer, el lenguaje es la matriz en donde la conciencia se forma y se constituye, decir lenguaje, significa decir diálogo, significa experimentar el lenguaje como un constante dinamismo de pregunta y respuesta, mediante el cual se accede a una mayor comprensión de la obra o del otro (nótese la continuidad y paralelismo entre fusión de horizontes y diálogo). El diálogo como dinamismo de pregunta y respuesta se distingue completamente del enunciado, pues este último intenta fijar la realidad y decir que es sólo de tal manera. En todo caso, el enunciado o proposición es el instrumento ideal de la metodología científica, la cual pretende enunciar la realidad de manera unívoca. Lo que la proposición fija y estabiliza, el diálogo lo dinamiza.

En resumen se puede afirmar que Gadamer logra establecer una coherencia interna a lo largo de su obra. Lo que el concepto de juego es en el ámbito estético, la fusión de horizontes en el ámbito histórico, lo es el diálogo, en el ámbito del lenguaje. Todos ellos

⁹² Cf. Manuel Maceiras Fafián, *op. cit.*, p. 224.

muestran el carácter dinámico, abierto, crítico e inacabado de la experiencia hermenéutica, de la experiencia humana del comprender. Junto a esto, deja en claro la primacía del objeto sobre el sujeto. Así, el juego es el que juega con el jugador, la tradición, es la que constituye a la conciencia, y el diálogo el que forma al intérprete. Gadamer prosigue de esta manera la labor iniciada por Heidegger: eliminar el fundamento psicológico que Dilthey le había dado a la hermenéutica.

La postura de Ricoeur frente a la propuesta hermenéutica de Gadamer es en general de asimilación. Conceptos básicos como la precomprensión, la pertenencia a la tradición, la distancia en el tiempo, la conciencia de historia efectual, le sirven como punto de partida para su reflexión hermenéutica⁹³. Ricoeur observa que la propuesta de Gadamer, al igual que la de Heidegger, se caracteriza por un movimiento de desregionalización y ontologización, pero cuya orientación va estar dirigida al modo de ser de la comprensión humana. Finalmente Ricoeur criticará en el pensamiento Gadameriano la falta de una metodología específica para la realización del quehacer hermenéutico. Sin embargo, esto nunca fue un problema a resolver para la hermenéutica de Gadamer. Precisamente la postura de Ricoeur frente al problema de la explicación y comprensión intentará dar respuesta a esta cuestión.

1.1.5 Postura de Paul Ricoeur frente al problema de la explicación y la comprensión.

Ricoeur plantea el problema entre explicar y comprender apoyándose por una parte, en los conceptos Gadamerianos de la experiencia hermenéutica y por otra, utilizando las teorías clásicas del lenguaje, así como los aportes venidos del estructuralismo de Levi-Strauss y de las teorías lingüísticas de Greimas y Peirce⁹⁴. De esta forma, a la vez que se integra en la problemática planteada por la tradición hermenéutica establece un diálogo con los aportes lingüísticos contemporáneos lo que le permite dar un tratamiento creativo a dicho problema.

El punto de partida de Ricoeur es el texto y su diferencia con el habla. El texto es todo discurso fijado a través de la escritura. El habla es el discurso oral por el que se realiza la lengua. Ahora bien, mientras que en el habla los interlocutores que se encuentran cara a

⁹³ Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 109-111.

⁹⁴ Cf. Manuel Maceiras Fafián, *op. cit.*, pp. 232-233.

cara construyen de manera directa su vinculación de referencia con el mundo a través del diálogo, en el texto dicha vinculación de referencia con el mundo se encuentra suspendida, con lo cual se requiere que el texto sea nuevamente vinculado con el mundo, es decir, requiere que sea interpretado⁹⁵. Es importante notar que para Ricoeur lo que se trata de interpretar es el texto mismo y no la intención del autor. El texto salido de las manos de su autor se independiza de él y adquiere vida propia. El texto vive aún después de la muerte del autor.

Ricoeur sostiene que para entender el sentido del texto se puede hacer mediante dos tipos lecturas. Una que consiste en tomar el texto como unidad de sentido en sí misma, atendiendo las relaciones que existen sólo al interior del texto y la otra, que vincula al texto con el mundo concibiéndola como una unidad de sentido dirigida a la realidad. El primer tipo de lectura explica el texto, la segunda lo interpreta⁹⁶. La novedad que introduce Ricoeur es que la explicación ya no está basada en el modelo epistemológico de las ciencias naturales, sino en modelos propios del campo del lenguaje en el cual se mueve el quehacer hermenéutico: el análisis estructural y el análisis semiótico. Estos análisis buscan encontrar las unidades básicas de sentido en un texto a partir de las cuales se establecen relaciones y oposiciones entre ellas, para posteriormente entender su función lógica⁹⁷. La interpretación, como segundo tipo de lectura, consiste en la apropiación que el sujeto realiza del texto para comprenderse mejor a sí mismo. La apropiación es la superación de la distancia temporal, que en otras palabras significa la lucha contra el alejamiento del sentido del texto. Con base en esta apropiación, el sentido además de hacerse familiar se actualiza para el sujeto aquí y ahora. Así la interpretación-apropiación del texto permite tener un estatuto análogo al habla en cuanto que ambos poseen ahora una referencia vinculante con el mundo⁹⁸.

Al confrontar ambos conceptos se puede apreciar a primera vista la objetividad de la explicación y la subjetividad de la interpretación, sin embargo, esto no representa ningún problema, ya que como ahora no pertenecen a campos epistemológicos distintos pueden relacionarse dialécticamente. La explicación realizada mediante los análisis lingüísticos

⁹⁵ Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 157.

⁹⁶ Ricoeur cambia la oposición entre explicar y comprender, por explicar e interpretar, mas adelante se justificará el cambio de conceptos.

⁹⁷ Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 165-169. En estas páginas Ricoeur muestra algunos ejemplos concretos de análisis estructural y semiótico.

⁹⁸ Cf. *Ibidem.*, p. 171.

permite descubrir la intención profunda, a través del conocimiento de la estructura del texto. Por su parte la interpretación como apropiación del texto no se reduce a un ejercicio subjetivo y arbitrario, sino que partiendo de la objetividad dada por el análisis lingüístico, el sujeto que interpreta toma “el camino del pensamiento abierto por el texto, [y se pone] en ruta hacia el oriente del texto”⁹⁹.

Con esta confrontación dialéctica entre explicar e interpretar, la primera noción, no se entiende más como un modelo epistemológico que imitar o como un concepto que superar, sino como un momento del proceso de comprensión de un texto que complementa la interpretación y la apropiación. De esta manera, la explicación y la interpretación forman parte del mismo “arco hermenéutico”. Este aspecto es uno de los aportes más originales que Ricoeur realiza dentro de la tradición hermenéutica. Así por ejemplo, mientras en Gadamer la experiencia hermenéutica está formada por tres momentos -comprensión, interpretación y aplicación- los cuales los retoma de la hermenéutica pietista¹⁰⁰ en Ricoeur la explicación aparece como un nuevo elemento venido del análisis estructural, con lo cual enriquece la tradición hermenéutica. Ricoeur al dirigir sus esfuerzos para construir tanto una teoría general de la comprensión como una metodología de interpretación específica para el campo del lenguaje y del texto, concibe – en su obra *Du texte a l'action*- a la hermenéutica como «...la théorie des opérations de la compréhension dans leur rapport avec l'interprétation des textes»¹⁰¹.

Llegados a este punto y luego de aclarar su postura sobre la relación entre explicación e interpretación es preciso formular la siguiente cuestión ¿cómo ha ido evolucionando su concepción hermenéutica a lo largo de su trayecto filosófico? El siguiente apartado dará respuesta a esta cuestión y retomará la problemática tal como se expuso al final del cap. I, 1.3 y del punto 3.3 de este trabajo.

⁹⁹ Cf. *Ibidem.*, p. 175.

¹⁰⁰ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, pp. 378ss.

¹⁰¹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 83.

¹⁰² “...la teoría de las operaciones de la comprensión en sus relaciones con la interpretación de los textos”.

1.2 Génesis y desarrollo de la propuesta hermenéutica de Ricoeur.

1.2.1 De la fenomenología a la hermenéutica de los símbolos.

La situación que se presentó en el cap. I, en los puntos 1.3 y 3.3 de esta investigación fue la siguiente. Después de que Ricoeur realizó el análisis intencional sobre lo voluntario y lo involuntario, levantó el paréntesis de la falta y se preguntó ¿cuál es la condición que hace posible que el mal se haga presente en el actuar humano? Para contestar esta pregunta Ricoeur hizo una reflexión de estilo trascendental mediante la cual llegó a la conclusión de que la desproporción ontológica que el ser humano experimenta en su dimensión teórica, práctica y afectiva es lo que posibilita que la falta esté presente en el ejercicio de la libertad.

Ricoeur desde su obra *Le volontaire et l'involontaire* (1950) anuncia la necesidad de otro herramienta discursiva distinta de la fenomenológica que le permita abordar el problema de la falta, ya que desde su perspectiva, la falta “no es un elemento de la ontología fundamental homogéneo con los otros factores que descubre la descripción pura: motivos, poderes, condiciones y límites. Sólo puede pensarse como irrupción, accidente, caída”¹⁰².

Ahora bien, aunque la reflexión trascendental realizada en *L'homme fallible* (1960) ha permitido comprender la condición de posibilidad de la falta, es necesario preguntarse por su origen, tal como se encuentra expresado en una mítica concreta que es la mítica de la inocencia¹⁰³. Entrar al campo de los mitos requiere que se acceda a ellos de una manera especial, requiere que se les interprete.

Precisamente en el prólogo de *Finitude et culpabilité* (1960) se plantea la necesidad de acercarse a los mitos desde una perspectiva específica y de forma progresiva. A esta perspectiva especial, Ricoeur le llama “lenguaje de la confesión”. Este lenguaje lejos de expresarse directamente como lo requiere la reflexión filosófica, lo hace de forma indirecta, lo hace a través de símbolos. Así el estudio se inicia con los símbolos de primer grado, que son la mancha, el pecado y la culpabilidad. Pasa después a los de segundo grado (símbolos míticos) en los que se encuentran los relatos de la caída de Adán o el destierro del alma en el cuerpo. Finalmente termina con los de tercer grado (mitos especulativos) como la

¹⁰² Paul Ricoeur, *Lo voluntario y lo involuntario*, p. 37.

¹⁰³ *Ibidem.*, pp. 37-41.

doctrina del pecado original. De esta manera, el proyecto inicial concebido como un estudio de “la mítica de la voluntad mala” se transforma en el planteamiento de “una simbólica del mal”, en donde el símbolo se convierte en hilo conductor. Así debido a que el símbolo es el medio por el cual se puede comprender el problema de la falta, es indispensable el recurso a la hermenéutica, la cual para Ricoeur en este contexto de su evolución intelectual la entiende como “las reglas de interpretación aplicadas al mundo de los símbolos”¹⁰⁴. Ricoeur al tener un primer acercamiento al lenguaje simbólico en sus distintos grados utiliza como primer herramienta metodológica la fenomenología de la religión tal como la entiende Mircea Eliade, Van der Leeuw y Leenhardt. Sin embargo, la hermenéutica filosófica que él desea elaborar y utilizar solamente aparece como un proyecto en la conclusión de la obra, *La symbolique du mal* (1960) cuyo título es “El símbolo da que pensar”¹⁰⁵. A través de la expresión “El símbolo da que pensar” Ricoeur expone las directrices de esta hermenéutica. En primer lugar sostiene que la interpretación del mito no se puede yuxtaponer sin más a una reflexión filosófica, sino que es necesario establecer un puente entre la interpretación del mito y la filosofía reflexiva. Para Ricoeur la hermenéutica filosófica es la que puede construir este puente. Así, la primera parte de la frase “el símbolo da...” significa que el símbolo como una expresión especial del lenguaje tiene un sentido que ofrecer y que es posible comprenderlo críticamente gracias a un proceso de desmitologización. De esta forma, al poner al mito en contacto con su situación vital para comprender su propia racionalidad o *logos*, el lenguaje simbólico del mito enriquece la reflexión filosófica, ya que la interpela a través de su mensaje. El mito desmitologizado se convierte en una instancia que interpela al hombre a asumir una posición frente a lo sagrado. Aquí es donde entra la segunda parte de la frase, aquello que el símbolo “da”, tiene que “ser pensado”. Para Ricoeur pensar el símbolo no sólo significa contar con un saber neutro sobre la significación del símbolo, exige además que el intérprete asuma una posición personal, que se implique en el problema. Una verdadera hermenéutica filosófica requiere un momento de apropiación del sentido que ofrece el símbolo, con la finalidad de que el hombre se comprenda a sí mismo.

¹⁰⁴ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Vol. 2 Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, p. 12.

¹⁰⁵ Cf. Jean Greisch, *Paul Ricoeur, L'itinérance du sens*, p. 90. El autor de este libro señala que la entrada progresiva de la hermenéutica en el pensamiento filosófico de Ricoeur se debe a un factor teológico específico: los trabajos de exégesis bíblica realizada por Rudolf Bultmann.

Ricoeur ilustra también este proceso, mediante el círculo hermenéutico pero desde una perspectiva anselmiana: “creer para comprender y comprender para creer”. El primer momento consiste en la apertura al sentido del símbolo y el conocimiento de su entorno vital para poder comprenderlo críticamente. El segundo momento implica que la comprensión crítica del símbolo permite construir el propio pensamiento. Este círculo hermenéutico además de explicitar lo que ya se había dicho más arriba (sobre el símbolo da que pensar) también le permite a Ricoeur decir a su manera, lo que Heidegger y Gadamer habían dicho: no hay comprensión sin una mirada previa, sin una precomprensión. El filósofo francés dirá: “No existe filosofía sin presupuestos previos”¹⁰⁶. Precisamente por que ninguna filosofía parte de un punto cero, es necesario, por honradez intelectual, explicitar dichos presupuestos e introducirlos en el crisol de dicho círculo. Además del círculo hermenéutico se puede sacar una consecuencia de carácter ontológico para el *Cogito*, pues de la misma manera que a toda comprensión le antecede una precomprensión, - y en consecuencia toda filosofía parte de supuestos previos-, de igual forma el *Cogito* se encuentra previamente en el “ser”. El “ser” le antecede, el *Cogito* cartesiano se descentra en un segundo giro copernicano, en donde el “ser” no se encuentra en el sujeto que piensa, sino éste se encuentra en aquél, se encuentra instalado en su seno.

Continuando con el desarrollo de su concepción hermenéutica, Ricoeur en el texto *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), sigue precisando su propuesta hermenéutica la cual sigue el problema de la relación entre el símbolo y la reflexión.

Hablar de la relación entre símbolo y reflexión es plantear de suyo una oposición. Por una parte el símbolo por su propia naturaleza se caracteriza por participar de una contingencia cultural, de ofrecer un lenguaje equívoco y en consecuencia estar sometido a una multiplicidad de interpretaciones. La reflexión por su parte, identificándose con el concepto de “ciencia” de la tradición platónica o con el de *Wissenschaft* del idealismo alemán exige un conocimiento universal y unívoco,¹⁰⁷ ¿cómo relacionar ambos conceptos? Nuevamente el punto de partida es el *Cogito*. Desde la perspectiva cartesiana la verdad indubitable del “yo pienso” se adquiere mediante una reflexión inmediata. Sin embargo esta “verdad clara y evidente” en sí misma es una verdad –utilizando el lenguaje de Hegel– abstracta, vacía, es la tesis que no ha sufrido el trabajo de la negación como determinación.

¹⁰⁶ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Vol. 2 Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, p. 324.

¹⁰⁷ Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, pp. 51-52.

Tampoco es suficiente una reflexión crítica al estilo kantiano, en donde la prioridad epistemológica se encuentra por encima o si se prefiere a la base de todo tipo de conocimiento y acción. Ricoeur se pone en la tradición de Fichte y su maestro Jean Nabert que consideran la reflexión como « ...l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, á travers les ouvres qui témoignent de cet effort et de ce désir »¹⁰⁸.

Como se puede observar la filosofía reflexiva que asume Ricoeur es una filosofía de la mediación, ya que la única posibilidad de que el sujeto se apropie de su esfuerzo por existir es en las obras, instituciones, monumentos, en donde se objetiva dicho deseo de ser. Ahora bien, si la comprensión de la existencia humana pasa a través de las obras, éstas requieren ser interpretadas para alcanzar la comprensión del sujeto, requieren de un ejercicio hermenéutico. Sin embargo, aunque la filosofía reflexiva permite una relación con la hermenéutica, aún no queda salvado el problema de la equivocidad arbitraria a la que puede estar sujeta la interpretación. Esta exigencia de superar la equivocidad no sólo viene de una reflexión estrictamente rigurosa, sino también del paradigma de la univocidad: la lógica simbólica. La lógica simbólica a través de su lenguaje formalizado tiene como finalidad la superación absoluta de la equivocidad así como la superación de la ambigüedad del lenguaje cotidiano. Una reflexión hermenéutica o una hermenéutica reflexiva si bien es cierto que no puede aspirar a la expresión unívoca del lenguaje, tampoco es su meta. Una reflexión hermenéutica por una parte es una reflexión rigurosa que no da espacio a una interpretación arbitraria y por otra, la densidad y espesor las mismas obras, de la misma realidad permite la posibilidad de una variedad de lecturas de sentido. Parafraseando a lo que ya Aristóteles decía sobre el problema del ser, se puede afirmar que aunque “que la realidad se pueda decir de muchas maneras”, sin embargo no se puede decir de “cualquier manera”. Precisamente, la labor y el reto de una hermenéutica reflexiva se encuentra en la capacidad de estar abierto a una variedad de interpretaciones, sin que estas sean arbitrarias¹⁰⁹.

¹⁰⁸ *Ibidem.*, p. 56.

¹⁰⁹ “...la apropiación de nuestro esfuerzo por existir, de nuestro de deseo de ser, a través de las obras que testimonian este esfuerzo y este deseo”.

¹⁰⁹ Cf. Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, pp. 23-34. En esta obra y en general su propuesta filosófica, el Dr. Beuchot coincide con Ricoeur al proponer una hermenéutica que permita mediar entre posturas univocistas o equivocistas.

Ricoeur consciente de que existe una gran variedad de interpretaciones sostiene que no es posible que haya una hermenéutica general que sirva de canon universal¹¹⁰. Antes bien, lejos de ocultar las diferencias entre estos estilos, lo que hace es establecer una máxima oposición entre dos maneras de interpretar. La primera que llama una “hermenéutica recolectora de sentido” y la segunda que denomina “hermenéutica como ejercicio de sospecha”. La primera tiene su punto de partida en la fenomenología de la religión y la segunda tiene sus exponentes en “los maestros de la sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud. Pero ¿cuáles son las razones que Ricoeur tiene para establecer esta máxima oposición? La primera consiste en poner de manifiesto la crisis del lenguaje propio de nuestra época contemporánea. La segunda es que la reflexión asuma el reto del conflicto de interpretaciones y pueda constituirse en mediadora de este debate. La última razón es que dicho conflicto hermenéutico descentra al sujeto mismo. Por un lado, la hermenéutica como recolección de sentido apunta a algo que trasciende al hombre y que el filósofo francés denomina dimensión teleológica. Por otro lado, la hermenéutica como ejercicio de sospecha traslada el origen de sentido al inconsciente desechando la ingenua idea de que la conciencia es transparente a sí misma, y que denomina dimensión arqueológica. Ahora bien, Ricoeur relaciona dialécticamente estos estilos opuestos de interpretar a través de lo que llama “la sobredeterminación del símbolo”. El símbolo (como el sujeto mismo) posee en su estructura una función de ocultamiento y develamiento, es decir, tiene una dimensión arqueológica y teleológica. La dimensión arqueológica apunta hacia lo onírico y lo inconsciente lo cual requiere una hermenéutica de la sospecha. La dimensión teleológica apunta hacia el espíritu y requiere una hermenéutica recolectora de sentido. En esto consiste la sobredeterminación del símbolo, en la capacidad de articular dialécticamente “la progresión de las figuras del espíritu y la regresión hacia los significantes claves del inconsciente”. A este respecto Ricoeur afirma: « Ainsi le symbole représente dans une unité concrète ce que la réflexion à son stade antithétique est condamnée à dissocier dans des interprétations opposées ; les herméneutiques adverses disjoignent et décomposent ce que la réflexion concrète recompose par retour à la simple parole entendue et écoutée »¹¹¹.

¹¹⁰ Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 37.

¹¹¹ *Ibidem.*, p. 519.

“Así el símbolo representa en su unidad concreta lo que la reflexión en su estadio antitético es condenado a disociar en interpretaciones opuestas; la hermenéuticas adversas separan y descomponen lo que la reflexión concreta recomponen por regreso a la simple palabra entendida y escuchada”.

El autor reconoce que esta manera de articular la arqueología freudiana y la teleología hegeliana es problemática por los planteamientos de cada uno de los autores. Sin embargo, piensa que esta relación no es arbitraria sino teóricamente justificable. Ricoeur lo justifica con el análisis que hace de la tragedia de Sófocles: *Edipo Rey*. En esta obra literaria se encuentra los dos momentos propios de todo símbolo: el ocultamiento y la revelación. En un primer momento es la expresión literaria de nuestra infancia dominada por las pulsiones inconscientes, su crudeza sólo puede ser expuesta mediante el lenguaje de la tragedia. Al respecto Freud dice: « Edipo qui tue son père, épouse à sa mère ne fait que réaliser un des vœux de notre enfance... Nous nous épouvantons à la vue de celui qui a accompli le souhait de notre enfance... »¹¹².

Esto es lo que revela el psicoanálisis freudiano, el hijo que por desear a la madre desea matar al padre, para ser dueño absoluto del amor de la madre. Sin embargo el sentido de la tragedia no se detiene aquí. La tragedia no sólo contiene el deseo del inconsciente de Edipo que en todo caso es el deseo inconsciente de todo hombre, también revela otro aspecto. Cuando Edipo maldice al hombre desconocido que es el causante de la peste, en realidad ignora que él mismo es la causa. Edipo al ignorar que él es la causa de la tragedia, se excluye de ella. Aquí, la falta de Edipo no se encuentra en la libido, sino en el desconocimiento de sí. El conocimiento de sí llegará cuando el sufrimiento quiebre su orgullo, y su ignorancia de sí se transforme en saber de sí, a través de la mediación del vidente ciego, que le revela la verdad. El vidente ciego, considerado desde la teleología Hegeliana es el “espíritu” que dirige la marcha de la conciencia. De ésta manera Ricoeur muestra como articular en una tensión dialéctica la arqueología y teleología del símbolo.

Haciendo un resumen de lo expuesto hasta aquí, Ricoeur anuncia la necesidad de una metodología distinta en el seno mismo de un planteamiento fenomenológico. Posteriormente presenta al final de *La symbolique du mal* las directrices de una hermenéutica filosófica y aunque en esta obra y en *De l'interprétation. Essais sur Freud* define la hermenéutica como el conjunto de reglas para la interpretación de textos, lo que en realidad está construyendo es una hermenéutica filosófica o una reflexión hermenéutica

¹¹² *Ibidem.*, p. 538.

“Edipo que mata a su padre, esposa a su madre, no hace mas que realizar un de los deseos de nuestra infancia... Nosotros nos espantamos a la vista de lo que cumplió el deseo de nuestra infancia”.

que siendo capaz de relacionar dialécticamente estilos opuestos de interpretación, pueda descubrir la textura del doble sentido del símbolo, es decir, su función de ocultar y revelar.

1.2.2 De la hermenéutica simbólica a la hermenéutica del sí mismo.

La concepción hermenéutica de Ricoeur sigue evolucionando y este proceso se ve plasmado principalmente en las siguientes obras: *Le Conflit des interprétations. Essais de herméneutique I'* (1969), *La Métaphore vive* (1975), *Temps et Récit* (en 3 volúmenes del 1983-1985), *Du Texte a l'action. Essais de Herméneutique* (1986) y *Soi même comme une autre* (1990).

En el texto *Le Conflit des interprétations* el autor entra en diálogo con el estructuralismo el cual se inspira en la lingüística de De Saussure y que tiene en Levi Strauss uno de sus representantes más destacados. El objetivo del estructuralismo es centrar su atención en la lengua -que la concibe como un conjunto de signos arbitrarios- para descubrir las oposiciones que se dan entre estos signos. En este planteamiento el habla como el acto del sujeto que utiliza la lengua es irrelevante. Como se puede apreciar, el estructuralismo no descentra al sujeto, como lo ha hecho Ricoeur hasta el momento, lo que hace es desaparecerlo. De entrada el diálogo entre hermenéutica y estructuralismo parece imposible. A pesar de ello, el autor amante a integrar en su discurso elementos teóricos aparentemente opuestos asume el análisis estructural como un momento necesario de la interpretación, pues le da un punto de partida objetivo al remitirse exclusivamente al texto como un conjunto autónomo de signos, cuyas oposiciones permiten explicarlo (ver, cap. II, 1.1.5). Las consecuencias hermenéuticas de esta asimilación son muy importantes. En un primer momento, supera la idea propia del periodo de Schleiermacher y Dilthey en donde la interpretación es entendida como el encuentro entre la subjetividad del intérprete con la del autor, para transformarse en una apropiación del texto por parte del lector o intérprete. En un segundo momento la hermenéutica entendida como la interpretación del doble sentido del símbolo se amplía, para ser entendida como una interpretación del sentido del texto. De esta forma la pregunta ¿qué es interpretar el lenguaje simbólico? debe ser ampliada por la cuestión ¿qué es interpretar un texto?¹¹³.

¹¹³ Cf. Manuel Maceiras Fafián, *La hermenéutica contemporánea*, pp. 143-144.

Ricoeur recurre a la lingüística del discurso de Benveniste para justificar la relación entre el análisis estructural y la interpretación hermenéutica. La idea central de este autor es que lengua y habla forman una unidad en el discurso. El discurso es la actualización temporal de la lengua, cuya unidad fundamental es la frase. Esta actualización de la lengua se realiza gracias a la presencia de un sujeto que ejercita la lengua mediante el habla y que se dirige a otro capaz de escuchar y de responder. El concepto de discurso pone de nuevo al sujeto en su relación con el otro en el seno del lenguaje¹¹⁴.

Además Ricoeur completa la noción de discurso de Benveniste con los aportes de Roman Jakobson, con lo cual elabora su propia noción de discurso "...alguien dice algo a alguien sobre algo según reglas (fonéticas, léxicas, sintácticas, estilísticas)"¹¹⁵.

El análisis estructural le da la posibilidad a Ricoeur de acercarse al texto con objetividad y la lingüística de Benveniste y Jakobson le permiten introducir la subjetividad que había sido desterrada por el estructuralismo. Por el último, conviene señalar que N. Chomsky con su tesis del poder creativo del espíritu, así como Austin y Searle con su estudio sobre el lenguaje usual son retomados por el filósofo francés al internarse en el problema del lenguaje desde una perspectiva hermenéutica.

La Métaphore vive continua con la reflexión de las tesis propuestas por Benveniste y asume la división de niveles del lenguaje: el nivel semiótico y el nivel semántico. En el nivel semiótico, la palabra es la unidad básica de significación, mientras que en el nivel semántico, lo es la frase. Esta distinción de niveles, le permite dar un tratamiento diferente a la metáfora e insertarla dentro del nivel semántico, es decir dentro del discurso. Puesta en esta situación, y siguiendo a Bearsley y Max Black, la metáfora aparece como una tensión dinámica entre dos sentidos:

- Entre una interpretación literal y una interpretación figurada.
- Entre el sentido indivisible del enunciado y el sentido específico de la palabra.
- Entre la identidad y la diferencia en el ámbito de lo semejante¹¹⁶.

Esta tensión dinámica del enunciado metafórico le permite convertirse en el instrumento propio del lenguaje poético y expresar su propia verdad. Ahora bien, un

¹¹⁴ Cf. *Ibidem.*, p. 147.

¹¹⁵ Paul Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, p. 41.

¹¹⁶ Cf. Manuel Maceiras Fafián, *op. cit.*, p. 166.

pensamiento estrictamente filosófico no puede abordar de manera directa la verdad ontológica implícita en la metáfora. El pensamiento especulativo requiere del concepto para su reflexión y esto no se encuentra en la metáfora, lo cual no significa que se la desprecie, sino que se acerque de una manera adecuada para “solicitar el concepto” que se encuentra en ella. En la metáfora como ya antes había pasado en el símbolo se requiere de la mediación especial de la interpretación. La interpretación al operar entre lo especulativo y lo metafórico permite al discurso conceptual, pensar mas, pensar más allá. Por su parte a la metáfora le permite vivificar su poder imaginativo cuando es dirigido hacia este pensar. Así,

... por una parte, la poesía ofrece los rasgos de una concepción tensional de la verdad, articulando la experiencia de pertenencia que incluye al hombre en el discurso y a éste en el ser; por otra, el pensamiento especulativo apoya su trabajo sobre el dinamismo de la enunciación metafórica orientándola hacia un dominio de sentido que es propio del pensar por conceptos¹¹⁷.

En continuación con *La Métaphore vive* que presenta la posibilidad de volver a describir la experiencia humana mediante la singularidad del enunciado metafórico, los tres volúmenes de *Temps et Récit* tienen como objetivo comprender la temporalidad de la existencia humana a través de la narración. Expresado lo anterior en términos Heideggerianos se puede decir que lo que se busca es comprender dos constitutivos ontológicos del *Dasein*: su ser-en-el-mundo y por ende su temporalidad. Para esto Ricoeur no utiliza la vía corta de la fenomenología hermenéutica que Heidegger aplica para describir las estructuras ontológicas del *Dasein*, sino la vía larga de los análisis del relato histórico y del relato de ficción, ya que estos hacen referencia de manera común a la temporalidad de la experiencia humana. De esta forma entre la temporalidad como experiencia humana y el discurso narrativo (ya sea relato histórico o de ficción) se establece una relación circular, debido a que “...es el carácter temporal de la experiencia humana la

¹¹⁷ Manuel Maceiras Fafián, “Presentación a la edición española” en Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración I*, p. 25.

que fundamenta la narratividad; pero es en la estructura y referencia de ésta donde la experiencia humana se identifica, se articula y clarifica como temporalidad”¹¹⁸.

Pues bien, esta dialéctica circular entre temporalidad y narratividad la desarrolla a lo largo de su diálogo con la historiografía, con la narratología, con los relatos de ficción y por último, con la filosofía. En este recorrido el concepto clave que se va formando es el concepto de trama. La trama permite tanto al relato histórico, como al relato de ficción integrar una cantidad de elementos heterogéneos en una unidad sintética de sentido y precisamente todo aquello que se integra en la trama adquiere carácter de acontecimiento. Ricoeur al tratar el tema de la temporalidad desde una perspectiva filosófica propone el tiempo propio de la narración como una alternativa a la insuficiencia –que su juicio- ofrece una explicación cosmológica o fenomenológica. Llegados a este punto se puede preguntar ¿qué rendimientos se puede sacar de este concepto con relación a una ontología militante, con relación a la comprensión de la existencia humana? La respuesta es que si el concepto de trama da identidad a una narración que une en si misma una gran variedad de elementos heterogéneos temporalmente situados, entonces se puede elaborar el concepto de identidad narrativa o ipseidad (ipse= sí mismo) para poder responder a la cuestión de la identidad de la persona. La persona siendo una, es decir teniendo una identidad está conformada a la vez por una gran diversidad de experiencias que tejen temporalmente su existencia¹¹⁹.

El problema de la ipseidad o identidad narrativa se prolonga en su obra *Soi même comme une autre*. En esta obra Ricoeur plantea una “hermenéutica del sí mismo”. Su propuesta es un esfuerzo por mediar entre las filosofías que ensalzan al *Cogito* y las que lo humillan. Entre las primeras se encuentra toda la tradición moderna que arranca desde Descartes hasta Husserl y en la segundas figuran filosofías como la de Nietzsche. Siendo fiel con su metodología de la mediación realiza unos estudios preparatorios recurriendo a la filosofía del lenguaje, y la filosofía de la acción para finalmente terminar con una reflexión hermenéutica en donde retoma el concepto de ipseidad elaborado en *Temps et Récit* y le da una dimensión ética. En la ipseidad, es decir en la identidad misma del individuo, descubre un rasgo ontológico que es la capacidad de pronunciar una promesa y mantenerla. Ahora bien, esta capacidad de mantener una promesa no sólo está dirigida para sí mismo, sino ante todo, está dirigida a otro. En la promesa, Ricoeur ve la posibilidad de integrar al sujeto con

¹¹⁸ Manuel Macciras Fafián, *La hermenéutica contemporánea*, p. 172.

¹¹⁹ Cf. Manuel Macciras Fafián, *La metamorfosis del lenguaje*, p. 231.

el otro de forma intersubjetiva mediante la palabra. Además la promesa para que llegue a su plenitud, debe ser sostenida a lo largo del tiempo.

Al realizar una mirada de conjunto sobre *Temps et Récit* y sobre *Soi-même comme une autre* se puede afirmar que para Ricoeur la hermenéutica es un ejercicio reflexivo y dialéctico cuya finalidad consiste en que el sujeto se comprenda a sí mismo a través de las mediaciones del lenguaje expresadas principalmente en los textos. La hermenéutica de Ricoeur como ejercicio de comprensión de la existencia humana desemboca en una ontología militante, es decir en un ejercicio inacabado y siempre abierto de la condición humana.

Conviene aclarar que entre *Temps et Récit* y *Soi-même comme une autre* se encuentra la obra *Du texte à l'action* (1986) en donde Ricoeur trata el tema de la hermenéutica, sin embargo sus contenidos se encuentran ya desarrollados en el cap. II, 1.1.5 de la presente investigación.

Después de haber expuesto el desarrollo de la propuesta de Ricoeur es imprescindible explicitar los ejes teóricos sobre los cuales está construido su discurso, lo que va a permitir tener una visión mas completa de su propuesta hermenéutica.

1.3 Los ejes estructurales del pensamiento filosófico de Ricoeur.

En este punto se pretende dar respuesta a algunas preguntas que surgen a partir del apartado anterior. Por ejemplo ¿qué lugar ocupa en el pensamiento de Ricoeur la filosofía reflexiva? La propuesta hermenéutica de Ricoeur surge de la fenomenología, pero ¿se aparta de ella? ¿qué relación hay entre la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Ricoeur?

Ricoeur aborda estas cuestiones principalmente en dos textos: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* y *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*. En este último texto al dar cuenta de la tradición filosófica a la que pertenece afirma: «...j'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits : elle est dans la ligne d'une philosophie *réflexive* ; elle demeure dans le mouvance de la

phénoménologie husserlienne; elle veut être une variante *herméneutique* de cette phénoménologie »¹²⁰.

Así, tres ejes estructurales conforman su pensamiento: la hermenéutica, la filosofía reflexiva, y la fenomenología. La relación que guardan entre sí para formar un pensamiento coherente y creativo se encuentra expresado en la palabra que Ricoeur mismo utiliza para explicarla: “injerto”. Él inserta la hermenéutica en la filosofía reflexiva y en la fenomenología para que mediante el intercambio conceptual de cada una de estas corrientes se enriquezca su propuesta filosófica. Veamos a continuación las relaciones que se establecen entre ellas.

1.3.1 Filosofía reflexiva y hermenéutica.

En sentido amplio, por filosofía reflexiva se entiende la tradición filosófica que surge de los planteamientos cartesianos y que se desarrolla hasta Kant. Posteriormente esta línea de pensamiento pasa al postkantismo francés cuyos fundadores son Lachelier y Lagneau y posteriormente prolongan Jean Nabert y Brunschvicg. Ricoeur reconocerá que de todos ellos, Nabert es el que influirá decisivamente sobre él¹²¹.

“La reflexión” en esta tradición se entiende como el acto mediante el cual el sujeto vuelve a sí mismo después de haberse expresado y por ende dispersado en la realización de sus operaciones. El retorno reflexivo del sujeto sobre sí busca ante todo la conciencia total del sujeto consigo mismo. Al respecto Lagneau sostendrá: « Retrouver l'esprit dans ses oeuvres, c'est l'ouvre de la philosophie, c'est-à-dire de la réflexion »¹²².

Por su parte Jean Nabert le da una dimensión más dinámica y activa a la reflexión cuando afirma que es la apropiación del acto de existir, es la apropiación del deseo de ser que el sujeto realiza a través de los objetos, de las obras y de sus actos mismos.¹²³

¹²⁰ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II*, p. 29.

“...yo quisiera caracterizar la tradición filosófica de la cual yo me reclamo por tres rasgos: ella esta en la línea de una filosofía reflexiva, ella permanece en el movimiento de la fenomenología husserliana; ella quiere ser una variante hermenéutica de esta fenomenología”.

¹²¹ Como nota biográfica es importante mencionar que su diploma de estudios superiores trató el método reflexivo en Lachelier y Lagneau, y la dirección corrió a cargo de Leon Brunschvicg. Ver, François Dastur, « De la phénoménologie transcendantale a la phénoménologie herméneutique », en Jean Greisch et Richard Kearney, *Paul Ricoeur : Les métamorphoses de la raison herméneutique*, p. 37.

¹²² Pierre Colin, « Herméneutique et philosophie réflexive », en Jean Greisch et Richard Kearney, *op. cit.*, p. 28. “Encontrar el espíritu en sus obras, es la obra de la filosofía, es decir, de la reflexión”.

¹²³ Cf. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, p.21.

Ricoeur puede “injertar” la hermenéutica en esta tradición reflexiva gracias a que en ambas corrientes la utilización de mediaciones para la comprensión de la propia subjetividad es un elemento clave. Como consecuencia de este injerto, la hermenéutica por una parte potencia el concepto de la mediación que la filosofía reflexiva pone como condición para que el sujeto adquiera conciencia de sí. Pero por otra parte, mantiene su renuncia a la pretensión de alcanzar la certeza indubitable del sujeto consigo mismo¹²⁴. La hermenéutica se beneficia de este injerto pues “la reflexión” como ejercicio riguroso, paciente y deseoso de claridad evita que la interpretación llegue a ser una ocurrencia del decir¹²⁵. Ricoeur ha puesto de manifiesto este esfuerzo por hacer de la hermenéutica un ejercicio riguroso de reflexión en dos textos importantes. El primero se encuentra al final de *La symbolique du mal* en la conclusión titulada “el símbolo da que pensar” y el segundo en *De l'interprétation. Essais sur Freud*, cuando plantea las implicaciones mutuas entre hermenéutica y filosofía reflexiva, las cuales han sido expuestas en el cap. II, 1.2, de este trabajo.

1.3.2 Fenomenología y hermenéutica.

Ricoeur sostiene que la hermenéutica se puede injertar en la fenomenología de dos maneras: una vía corta y una vía larga. La vía corta es la de Heidegger que consiste en describir fenomenológicamente las estructuras ontológicas de la subjetividad para llegar a comprender lo que es el Dasein. Heidegger realiza de forma directa la descripción de estas estructuras y concibe a la comprensión y la interpretación no como formas de conocer, sino como maneras de ser. El conocimiento histórico en su sentido más específico, es sólo una forma derivada de estas estructuras ontológicas. Ante esta postura el filósofo francés propone una manera distinta abordar el problema que Heidegger afrontó. La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur propone una vía larga que irá mostrando

¹²⁴ Este deseo de la filosofía reflexiva lo comparte también la fenomenología cuando busca que la subjetividad no solo llegue a la claridad de la certeza, sino además que se constituya en fundamentación última de la realidad. La crítica de la hermenéutica también se dirigirá hacia la fenomenología.

¹²⁵ Cf. Pierre Colin, « Herméneutique et philosophie réflexive », en Jean Greisch et Richard Kearney, *op.cit.*, p. 34. Pierre Collin sostiene que la hermenéutica reflexiva se aleja además de la intuición intelectual, tal como la propone Bergson y obviamente de la visión mística. Tal vez extrañe esta afirmación, pues parecería que no hay ni siquiera necesidad de distinguirlos, sin embargo, la razón de ello radica en que Ricoeur, confesándose un creyente protestante, y seguidor de la teología dialéctica de Karl Barth, no accede al problema de Dios, a través de la experiencia mística, sino mediante el ejercicio paciente de una hermenéutica bíblica que mediante la interpretación de la palabra humana, busca acceder a la Palabra de Dios revelada en ella.

como el conocimiento histórico a través de las mediaciones que ofrece el lenguaje puede ir revelando de manera parcial y progresiva la constitución ontológica del sujeto¹²⁶. Para ello, Ricoeur plantea la necesidad de hacer un injerto de la hermenéutica en la fenomenología, pero ¿cómo establecer esa relación teórica? Ante esta cuestión Ricoeur afirma: « La plus fondamentale présupposition phénoménologique d'une philosophie de l'interprétation est que toute question portant sur un étant quelconque est une question sur le sens de cet 'étant' »¹²⁷.

Con base en la afirmación anterior Ricoeur expone los puntos de contacto o paralelismos que existen entre la fenomenología y la hermenéutica.

Para Ricoeur preguntar por el sentido del ente es un problema netamente fenomenológico por que nos envía a un concepto básico de Husserl: la intencionalidad. Tal como se mencionó en el capítulo I de la presente investigación, la intencionalidad es la manera de ser de la conciencia por la cual siempre se encuentra dirigida hacia algo. La intencionalidad muestra la íntima relación entre la conciencia y el objeto o ente hacia el cual se dirige la conciencia. Se puede observar por el carácter relacional entre conciencia y ente, que preguntar por el ente no es preguntar por el ente en sí mismo, sino lo que ese ente es para la conciencia, es decir, es preguntar por su sentido. Ricoeur sostiene que tanto para la fenomenología como para la hermenéutica su labor fundamental es preguntar por el sentido del ente. Sólo que si para la fenomenología el sentido del ente se aborda desde una perspectiva perceptual-cognoscitiva, la hermenéutica lo trata desde un ángulo histórico textual. Para la hermenéutica “la cosa misma” es el sentido del texto, y es por ello que el texto tiene que ser interpretado.

Otro paralelismo entre ambas posturas se encuentra en el concepto de *epoché*. Lo que ella es a la vivencia dentro de la fenomenología, la distancia en el tiempo lo es a la pertenencia en el campo de la hermenéutica. La *epoché* como suspensión de la actitud natural permite acceder desde otra perspectiva a la región ontológica que se desea describir fenomenológicamente. Esa misma función la cumple la distancia en el tiempo. Por ésta, la

¹²⁶ Cf. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, p.14.

¹²⁷ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action : essais d'herméneutique II*, p. 61.

“El presupuesto fenomenológico más fundamental de una filosofía de la interpretación es que toda cuestión hecha sobre un ente cualquiera es una cuestión sobre el sentido de este ente”.

conciencia hermenéuticamente formada interrumpe su pertenencia a una tradición para poder resignificarla críticamente.

Finalmente otro rasgo con el que se identifica fenomenología y hermenéutica es la cuestión de la temporalidad. En los análisis sobre la constitución del objeto, Husserl tomó conciencia del tiempo como vivencia subjetiva. A partir de aquí, la temporalidad como constitutivo de lo histórico desembocó en el concepto del *Lebenswelt*. “El mundo de la vida”, redescubierto por Husserl expresa una situación anterior al modelo del mundo físico-matemático elaborado por la ciencia. De igual forma, en la hermenéutica la experiencia histórica, en palabras de Gadamer “el principio de la historia efectual” es anterior a cualquier ciencia histórica o metodología específica.

Junto a estos paralelismos o puntos de contacto entre la fenomenología y la hermenéutica, es necesario plantear los presupuestos hermenéuticos de la fenomenología. Lo anterior significa encontrar en la fenomenología Husserliana la posibilidad de plantear la interpretación o *Auslegung*, como un elemento propio de este discurso.

En las *Investigaciones lógicas*, Husserl aborda la naturaleza de las significaciones ocasionales como son por ejemplo, los pronombres personales o los pronombres demostrativos. En este estudio se da cuenta que las significación de dichos pronombres sólo puede determinarse por el contexto en el que se encuentran. Así aunque Husserl no utiliza la palabra *Auslegung*, la comprensión de su contenido requiere de una primera –aunque sea simple- interpretación en el nivel del lenguaje ordinario¹²⁸. Husserl al pasar al estudio de las significaciones no ocasionales, que por principio tienden a la univocidad sostiene que requieren de un proceso de aclaración, de *Aufklärung* que determinen su significado. En este proceso de aclaración realizado mediante la intuición existe un momento en que se necesita de la interpretación o *Deutung* para entender los significados lógicos. En realidad la interpretación estará presente desde el ejercicio mismo de la percepción tal como lo señala en el parágrafo 23 de dicha obra¹²⁹.

Pasando de las *Investigaciones lógicas* a las *Meditaciones cartesianas*, la *Auslegung* adquiere otra dimensión al dejar de estar limitada al plano de la teoría de las significaciones y ubicarse en otro contexto. La *Auslegung* se encuentra presente en la cuarta y quinta meditación, en una coyuntura crítica: el ego trascendental como constituyente de toda

¹²⁸ Cf. *Ibidem.*, p. 70.

¹²⁹ Cf. *Ibidem.*, p. 72.

realidad y el otro, como distinto de dicho ego trascendental. Es en este contexto de la obra Husserliana que Ricoeur sostiene: « C'est de cette énigme, de ce paradoxe, voire de ce conflit latent entre deux projets –un projet de description de transcendance et un projet de constitution dans l'immanence-, que le recours à l'*Auslegung* permet d'apercevoir la résolution »¹³⁰.

Como se aprecia el texto de Ricoeur es contundente, pero ¿qué le permite hacer esta afirmación? En la quinta meditación Husserl plantea el problema de la intersubjetividad. De entrada, la reflexión en torno al ego trascendental como constituyente del mundo y por ende como fuente de sentido de toda realidad, impide plantear el problema de la alteridad debido a que el "otro" siempre se encuentra subsumido en la esfera del ego constituyente. En esta meditación emplea diversas expresiones para hablar del "otro": captación analógica, emparejamiento, apercepción analogizante. Sin embargo todas ellas son insuficientes para dar cuenta de la alteridad. ¿por qué recurrir a la *Auslegung* indica la solución al problema? Husserl entiende en este contexto que la *Auslegung* es la explicitación de la constitución propia del ego y en consecuencia, la explicitación de los diversos estratos que conforman el mundo. La *Auslegung* es la tematización del horizonte en donde el *Cogito* se despliega y en el que se encuentra también la alteridad. Husserl considera además que un rasgo propio de esta explicitación es la de ser una tarea permanente y nunca cerrada. Por ello, el ego trascendental nunca comprenderá de forma adecuada la alteridad del otro, pues siempre lo comprenderá mediante una explicitación parcial y abierta. Husserl al respecto sostiene:

« L'expérience phénoménologique ne fait rien d'autre –et on ne saurait jamais trop le mettre en relief- qu'expliciter le sens que le monde a pour nous tous...Et dans chaque expérience actuelle, il est entouré –pour des raisons essentielles et non pas à cause de notre faiblesse- d'horizons qui ont besoin d'élucidation »¹³¹.

¹³⁰ *Ibidem.*, p. 78.

"Recurrir a la '*Auslegung*' permite percibir la solución de este enigma, de esta paradoja, incluso de este conflicto latente entre dos proyectos: un proyecto de descripción de la trascendencia y un proyecto de descripción de la inmanencia".

¹³¹ Edmund Husserl en *Ibidem.*

"La experiencia fenomenológica no hace otra cosa –y no sabría ponerlo suficientemente de relieve- mas que explicitar el sentido que el mundo tiene para nosotros... Y en cada experiencia actual, está rodeado –por razones esenciales y no por causa de nuestra debilidad- de horizontes que tienen necesidad de elucidación".

Lo importante para la presente investigación no es tanto que mediante la explicitación se resuelva de forma total el problema de la intersubjetividad. Lo fundamental es que la intuición de las esencias, propio del método fenomenológico requiere de la *Auslegung*, para alcanzar la claridad que se busca. De esta forma el injerto de la hermenéutica en la fenomenología, no sólo se justifica por los paralelismos que hay entre ambas posturas sino por que la misma de la fenomenología requiere de la *Auslegung*. A esto hay que agregar que el mismo concepto de intencionalidad afirma que la conciencia es “conciencia dirigida a algo” por lo que en última instancia la intencionalidad exige la mediación del objeto y precisamente la mediación del objeto es una característica esencial de la reflexión hermenéutica. En suma, al realizar el injerto de la hermenéutica en la fenomenología la primera se beneficia de la segunda al emplear la descripción eidética así como la teoría de las significaciones la cual le permite hacer una reflexión rigurosa sobre el lenguaje. La fenomenología por su parte se amplía y se transforma. Se amplía al aplicar el concepto de intencionalidad a ontologías regionales no abordadas específicamente por Husserl. Se transforma al hacer del proceso de aclaración, un proceso de interpretación o *Auslegung* propia de la reflexión hermenéutica. Para Ricoeur la consecuencia antropológica de esta transformación es que el *ego* trascendental que constituye el mundo, da paso a un *Cogito* descentrado cuyo centro es ocupado por el mundo del texto. La comprensión que el *Cogito* hace de sí, lo realiza ahora a través de las mediaciones que el lenguaje le ofrece: los signos, los símbolos y los textos¹³². Así, la fenomenología Husserliana, en palabras de Ricoeur se transforma en una “herejía”: la fenomenología hermenéutica.

¹³² Cf. *Ibidem.*, pp. 33ss. Aquí, Ricoeur precisa las tres mediaciones de que se vale su propuesta hermenéutica, y que resume sintéticamente el desarrollo de su discurso. Los signos que remiten al lenguaje en general como una experiencia originariamente humana. Lo símbolos como expresiones de doble sentido que ocultan y revelan y que son la expresión de la primera fase de su reflexión. Finalmente se desemboca en los textos en el que se amplía su concepción hermenéutica, a la vez que se centra en el texto fijado mediante la escritura. Al centrar su atención en el texto escrito, adquiere primero, una triple autonomía: frente a la intención del autor, frente al auditorio originario y frente a su contexto histórico en el que se gesta; y segundo, adquiere centralidad, al ponerse como la condición por la cual el sujeto ha de llegar a la comprensión de sí: comprenderse, es comprenderse delante del texto.

2. LA HERMENÉUTICA COMO DONACIÓN DE SENTIDO.

En los conceptos preliminares se desarrollaron tres puntos principales. En primer lugar se presentó como Ricoeur se inserta en la tradición hermenéutica al reflexionar sobre el problema entre la explicación y la comprensión. En segundo lugar se expuso la manera como su hermenéutica se inició y se fue desarrollando a partir de la descripción fenomenológica de lo voluntario e involuntario y de la reflexión trascendental sobre la falibilidad humana. Finalmente se trataron las características esenciales de su propuesta fenomenológico-hermenéutica que la de una identidad propia a su reflexión ya sea frente a la fenomenología Husserliana o la hermenéutica Gadameriana. Ahora se centrará la atención en un punto específico de su pensamiento: “la hermenéutica como donación de sentido” y “la hermenéutica como ejercicio de sospecha”. Ambas hermenéuticas que representan dos modos opuestos de interpretación ofrecen una nueva posibilidad de comprender lo que es el ser humano.

2.1 Características de la hermenéutica como donación de sentido.

La hermenéutica como donación o apertura de sentido que propone Ricoeur toma como punto de partida la fenomenología de la religión¹³³ de Eliade, Van der Leeuw y Leenhardt, así como sus propias investigaciones que realiza en la simbólica del mal¹³⁴. A continuación se presentarán las características de esta hermenéutica y que son:

- La descripción fenomenológica del objeto.
- La verdad del objeto o símbolo.
- La participación en la verdad del objeto.

¹³³ Cf. Juan de Sahagún Lucas, *Interpretación del hecho religioso*, pp. 10ss. En este texto se presenta una introducción general a la fenomenología y a la filosofía de la religión. La primera se entiende como “el estudio del hecho religioso como algo específico y distintivo del hombre”; y la segunda como la que “busca la coherencia interna racional del fenómeno religioso”. Además se ubican a los autores citados más adelante en el panorama actual de este campo de investigación.

¹³⁴ Para profundizar las relaciones y diferencias entre la fenomenología de Mircea Eliade y la posición de Ricoeur, ver, Marcelino Agis Villaverde, *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, pp. 49-54.

La primera característica de esta hermenéutica es su preocupación por el objeto. Esta preocupación es propia del análisis fenomenológico en su intención de ir a “la cosa misma”. El nóema, correlato del acto intencional es el centro de descripción fenomenológica. En la fenomenología de la religión el objeto de descripción se encuentra implícito en el rito, en el mito, en la creencia, en suma en toda manifestación de lo sagrado. Ahora bien, el fenomenólogo, puede y debe realizar una descripción pura del objeto manteniendo una actitud neutra frente a él. Un ejemplo claro de esto, es Van der Leeuw quien en su obra *La religión dans son essence et ses manifestations* sostiene que mientras para la religión lo sagrado es el sujeto de acción, para las ciencias religiosas (es decir para la fenomenología), lo sagrado siempre será objeto. La fenomenología al considerar lo sagrado como un objeto, metodológicamente sólo puede referirse a dicho objeto desde la acción del hombre¹³⁵.

La segunda característica es la verdad de los símbolos. Desde una perspectiva fenomenológica y haciendo uso de la *epojé*, la verdad consiste en el “cumplimiento” de la intención significante. Van der Leew sostiene que la labor de la fenomenología es buscar el sentido de lo que se está describiendo. Al respecto Van der Leww sostiene que la fenomenología “tiene que poner nombre: sacrificio, salvador, mito... Tiene que insertar estos fenómenos en la propia vida, vivenciarlos metódicamente... Tiene que hacerse a un lado e intentar ver, en la *epojé*, lo que se muestra y comprender lo que se muestra”¹³⁶.

Por su parte, Eliade sostiene que la verdad del símbolo radica en que la significación primera se encuentra ya presente en la significación segunda, y esta relación no se da de manera arbitraria. Así por ejemplo, el cielo físico por sus características naturales puede transformarse en el Cielo como símbolo de lo infinito y de lo divino. Precisamente esto es lo que sostiene Ricoeur con el concepto de analogía. El símbolo —explica él— posee una ligación doble. Por una parte, la significación primaria, literal posee una estructura en sí misma (cielo) que le permite estar ligada de forma analógica a una significación segunda (Cielo, como lo sagrado). Por otra parte lo sagrado se encuentra ligado a la significación literal adquiriendo así un carácter de opacidad. Hasta aquí, Ricoeur sigue a Eliade.

La tercera característica es la participación que Ricoeur explica con la frase: “Solo el símbolo da lo que dice”. Nuevamente propone una transformación de la fenomenología

¹³⁵ Cf. Léonides Fidalgo Benayas, *Hermenéutica y existencia humana*, p.120.

¹³⁶ Juan de Sahagún Lucas, *op. cit.*, p. 23.

al retirar la *epojé* como actitud neutral. Al hacer esto, el individuo se halla interpelado por el símbolo, que le pide una asimilación existencial de su mensaje. Al respecto Ricoeur afirma:

car , m'intéresserais-je à 'l'objet'...si je n'attendais que du sein de la compréhension ce 'quelque chose' s' 'adresse' à moi ?...Finalement, ce qui est implicite à cette attente, c'est une confiance dans le langage ; c'est la croyance que le langage qui porte les symboles est moins parlé par les hommes que parlé aux hommes, que les hommes sont nés au sein du langage, au milieu de la lumière du logos 'qui éclaire tout homme venant au monde'. C'est cette attente, c'est cette confiance, c'est cette croyance qui confèrent à l'étude des symboles sa gravité particulière. Je dois à la vérité de dire que c'est elle qui anime toute ma recherche ¹³⁷.

La participación también implica la oposición al lenguaje formalizado y vacío de la lógica simbólica que semánticamente ya no tiene nada que dar. Frente a este lenguaje formalizado, Ricoeur pone su esperanza en el mensaje de la Palabra y expresa sintéticamente lo que para él es la hermenéutica recolectora de sentido « Cette attente d'une nouvelle Parole, d'une nouvelle actualité de la Parole, est la pensée implicite de toute phénoménologie des symboles, qui met d'abord l'accent sur l'objet, puis souligne la plénitude du symbole, pour enfin saluer le pouvoir révélant de la parole originaire » ¹³⁸.

2.2 Naturaleza del símbolo y del mito.

Luego de tratar los tres rasgos fundamentales de la hermenéutica recolectora de sentido que son su objeto, su verdad y la participación en la verdad del objeto, se expondrán los rasgos esenciales del símbolo y mito que son precisamente el objeto de esta hermenéutica.

¹³⁷ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 40.

“¿... me interesaría en el objeto... si yo no esperaré que del seno de la comprensión ese algo se dirija hacia mí? Finalmente, esto que está implícito en esta espera, es una confianza en el lenguaje: es la creencia que el lenguaje que porta los símbolos es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres, que los hombres han nacido en el seno del lenguaje, en medio de la luz del logos “que ilumina a todo hombre que viene al mundo”. Es esta espera, es esta confianza, es esta creencia que confiere al estudio de los símbolos su gravedad particular. Debo de decir en verdad, que es ella quien anima toda mi investigación.”

¹³⁸ *Ibidem.*, p. 42.

“Esta espera de una nueva Palabra, de una nueva actualidad de la Palabra, es el pensamiento implícito de toda fenomenología de los símbolos, que pone el acento primero sobre el objeto, después subraya la plenitud del símbolo, para finalmente saludar el poder revelador de la palabra originaria”.

2.2.1 Naturaleza del símbolo.

Como ya se mencionó en el cap. II, 1.2.1 de este trabajo, Ricoeur accede de manera progresiva a la verdad de los símbolos y de los mitos a través la reflexión filosófica. Así comienza desde los símbolos de primer grado expresados en lo que él llama “el lenguaje de la confesión” hasta los símbolos de segundo grado que se encuentran en los relatos míticos¹³⁹.

El lenguaje de la confesión es un elemento propedéutico que le permite a Ricoeur abordar el estudio de los mitos. Metodológicamente es la puerta de entrada para acercarse al problema del mal¹⁴⁰. El lenguaje de la confesión parte de la experiencia religiosa de la culpa vivida como mancha, pecado y culpabilidad. Esta experiencia tiene la característica de ser ciega, compleja y alienante. Es una experiencia ciega porque surge del fondo emocional del individuo y a pesar de vivirse intensamente como terror, angustia y miedo alcanza a expresarse a través de la palabra. Es compleja ya que la mancha, pecado y culpabilidad son experiencias que muestran el desarrollo de la conciencia moral del hombre. Además por su diversidad de matices y significaciones muestran la imposibilidad de ser expresadas de forma unívoca, lo cual requiere que se manifiesten en un lenguaje equívoco. Finalmente es alienante, porque la experiencia religiosa de la culpa hace al hombre sentirse extraño consigo mismo y alejado de lo divino que da orientación a la vida misma. Debido a estas características primitivas y originarias el lenguaje de la confesión se considera un símbolo de primer grado.

Así, tanto el lenguaje de la confesión como los mitos son símbolos, pero de grados distintos, sin embargo ¿qué es un símbolo? y ¿cuáles son sus zonas de manifestación?

Ricoeur, siguiendo muy de cerca a Mircea Eliade¹⁴¹ considera en un primer momento que el símbolo es “un signo de doble intencionalidad cuyo sentido primero o literal conduce analógicamente al sentido segundo”¹⁴².

¹³⁹ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Vol 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, p.17. Ricoeur advierte que en esta obra no realizará una reflexión sobre los mitos especulativos o símbolos de tercer grado, como es la doctrina del pecado original. Este estudio se encontrará en su obra *Le conflit des interprétations* pp. 265 ss.

¹⁴⁰ Cf. Jean Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, p. 91.

¹⁴¹ Cf. Eliade Mircea, *Tratado de Historia de las religiones*, pp. 523-543. A lo largo de esta obra y en especial en el capítulo XIII, Eliade expone los rasgos fundamentales del símbolo: es la mediación por la cual las hierofanías se hacen presentes. El símbolo tiene también la función de prolongar dicha manifestación en el

El símbolo es un signo en cuanto que es una expresión que posee y comunica un sentido. Sin embargo, el símbolo es un signo con una característica particular que lo distingue de cualquier otro signo: posee una doble intencionalidad. Esto significa que en el sentido literal y primero del símbolo se encuentra de forma inicial un sentido segundo que posee mayor profundidad y que precisamente surge del primero. Así, por ejemplo, el símbolo de la “mancha” tiene una connotación física y exterior que remite a un significado segundo en donde la persona por diversas causas se encuentra impedida para acercarse a lo sagrado. La doble intencionalidad que posee el símbolo lo distingue del signo artificial cuya relación entre el significante y el significado es puramente convencional. En cambio “...en el símbolo [significante y significado] constituyen una unidad en la que se vinculan sentido directo y el indirecto. Por eso el símbolo debe ser interpretado, mientras que el signo sólo pide ser descifrado”¹⁴³.

Ricoeur aclara que la relación analógica entre el sentido primero y el sentido segundo, no es una analogía de proporcionalidad del tipo, A es a B, como C es a D. En esta analogía la comparación solamente es externa. El filósofo francés piensa por el contrario en el concepto de *sollicitacion assimilatrice* (solicitudación asimilativa) de M. Blondel. En esta noción, el sentido primero posee en sí mismo la capacidad de evocar un sentido segundo, el cual surge del sentido primero y que le otorga además un sentido superior.

Luego de describir fenomenológicamente el símbolo con sus tres elementos constitutivos (signo, doble intencionalidad y analogía), es necesario distinguirlo de la alegoría. La alegoría posee al igual que el mito dos sentidos, sin embargo, el sentido primero o literal es de carácter contingente y por ello, el sentido segundo puede obtenerse sin necesidad del sentido literal. La alegoría al carecer de la doble intencionalidad analógica no requiere de una interpretación sino sólo de una traducción que permita acceder al sentido segundo a través del ropaje literario en el que se halla envuelto.

Ricoeur además de precisar la noción de símbolo delimita las diversas zonas en las que emerge y que son: la cósmica, la onírica y la poética.

tiempo presente vivido por el hombre, instaurando una unidad cósmica. Finalmente estas manifestaciones de lo sagrado, se convierten en experiencias existenciales para el hombre arcaico que le posibilitan experimentar de forma individual y colectiva su unidad con el cosmos, al estar efectivamente ligados por el símbolo.

¹⁴² Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 22-23.

¹⁴³ Manuel Macciras Fafián, *Metamorfosis del lenguaje*, p. 289.

El simbolismo cósmico permite captar en los elementos del universo físico, realidades que no se agotan en esta dimensión y que la trascienden. Los elementos físicos se transforman en lugares o espacios donde lo sagrado se hace presente. La tarea de la fenomenología de la religión se encuentra dentro de este nivel.

El símbolo en su dimensión onírica va de la realidad física a la realidad psíquica. Los sueños además de ser expresión de la parte inconsciente del psiquismo humano, son también expresión de las posibilidades de maduración del individuo. El psicoanálisis de Freud y las diversas corrientes derivadas de este, lo ponen de manifiesto. El símbolo en su dimensión cósmica y onírica puede constituirse en una mediación privilegiada que permita que el sujeto se conozca a sí mismo.

Por último, la dimensión poética del símbolo expresa la capacidad de crear mediante el lenguaje, realidades con un sentido. Sobre esta dimensión poética Ricoeur sostiene « ... le symbole poétique nous montre l'expressivité à l'état naissant ; dans la poésie le symbole est surpris au moment où il est un surgissement du langage 'où il met le langage en état d'émergence' »¹⁴⁴.

Estas tres zonas de emergencia del símbolo son básicas en el pensamiento de Ricoeur, ya que de alguna manera le sirven de guía para realizar su “camino por el pensar”. A la dimensión cósmica del símbolo accede a través de la fenomenología de la religión, y a partir de ella elabora la simbólica del mal. La dimensión onírica la aborda a través de la reflexión del psicoanálisis de Freud y por último la dimensión poética, inspirado originariamente en Bachelard, la construye a través de un recorrido más largo que pasa por obras como *La Métaphore vive* y *Temps et Récit*.

La noción de símbolo propuesta en *La symbolique du mal* experimenta una ampliación al pasar al texto *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Ricoeur en esta obra muestra que existe una concepción demasiado amplia del símbolo que es propuesta por Cassirer. Para Cassirer, el símbolo es toda mediación por la cual la conciencia construye su universo perceptivo y discursivo¹⁴⁵. Esta propuesta -cuya ventaja es la de abrir el estrecho marco epistemológico kantiano a una perspectiva cultural de mayor alcance-, tiene la

¹⁴⁴ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 21.

“...el símbolo poético nos muestra la expresividad en estado naciente, en la poesía el símbolo es sorprendido en el instante donde el está surgiendo del lenguaje, en el instante en que pone el lenguaje en estado de alumbramiento”.

¹⁴⁵ Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 20.

desventaja de disolver el problema hermenéutico al desaparecer las diferencias entre lo unívoco y equívoco, ya que al final de cuentas todo es simbólico. Frente a esta concepción demasiado amplia se encuentra otra muy estrecha que concibe al símbolo como “una relación en donde un sentido primero conduce analógicamente al segundo”, ¿porqué para Ricoeur esta noción de símbolo es insuficiente? El filósofo francés al acercarse a la naturaleza simbólica de los sueños se da cuenta que lo mítico y lo onírico tienen en común una estructura de doble sentido. Sin embargo, en los sueños el primer sentido no conduce analógicamente al segundo. En esta zona de emergencia simbólica la relación entre el sentido aparente y el sentido latente es mucho más compleja que la vía analógica, tal como la ha puesto de relieve el psicoanálisis freudiano¹⁴⁶. Así, mientras en la dimensión cósmica el sentido literal evoca el sentido segundo, en la dimensión onírica el sentido aparente oculta al sentido latente. Es por esta razón que el símbolo es presentado con una mayor amplitud:

... il y a symbole là où l'expression linguistique se prête par son double sens ou ses sens multiples à un travail d'interprétation. Ce qui suscite ce travail c'est une structure intentionnelle qui ne consiste pas dans le rapport du sens à la chose, mais dans une architecture du sens, dans un rapport du sens au sens, du sens second au sens premier, que ce rapport soit ou non d'analogie, que le sens premier dissimule ou révèle le sens second¹⁴⁷.

Como se puede apreciar en la cita, Ricoeur además de tomar en cuenta la noción de símbolo con su sentido analógico propio de la fenomenología de la religión, da cabida al símbolo tal como lo aborda el psicoanálisis, en donde el sentido primero oculta el sentido latente y que gracias al trabajo psicoanalítico puede ser revelado.

Finalmente Ricoeur, en *Les Conflits des interprétations*, confirma la noción abierta de símbolo diciendo que es «... toute structure de signification où un sens direct, primaire,

¹⁴⁶ Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 38-46, 117-126. En este texto el Dr. Beuchot desarrolla de manera extensa el concepto de analogía lo que posteriormente le permite establecer una relación de comprensión entre una hermenéutica analógica y el psicoanálisis. Un estudio comparativo sobre el concepto de analogía entre Beuchot y Ricoeur, permitiría comprender las semejanzas y diferencias de sus propuestas hermenéuticas.

¹⁴⁷ Paul Ricoeur, *op.cit.*, p. 28.

“Hay símbolo ahí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido a la cosa, sino en una arquitectura de sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo al sentido primero, sea una relación de analogía o no, sea que el sentido primero disimule o revele el sentido segundo”.

littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier»¹⁴⁸.

Es importante hacer notar, que en la medida que Ricoeur profundiza la noción de símbolo en esa medida, transforma y amplía su concepción de interpretación y por ende de hermenéutica, símbolo e interpretación son conceptos correlativos. Al estudio que Ricoeur hace del símbolo, le sigue el de la metáfora y finalmente el de relato. Precisamente cuando un símbolo de primer grado se introduce en un relato se tiene como resultado un símbolo de segundo grado. A continuación se presentará la noción que éste filósofo tiene del símbolo de segundo grado o mito.

2.2.2 Naturaleza del mito.

Para poder abordar la noción de mito que Ricoeur presenta es conveniente mencionar los pensadores que influyen en su propuesta y que son: Rudolf Bultmann¹⁴⁹, Schelling, la fenomenología de la religión (M. Eliade, G. van der Leeuw y M. Leenhardt), Lévi-Strauss y la filosofía simbólica de E. Cassirer.

El concepto central que Ricoeur toma del pensamiento teológico de Bultmann¹⁵⁰ es el de “desmitologización”. El término que lo introduce Hans Jonas, Bultmann lo utiliza en su obra *Jesús*¹⁵¹ y posteriormente se hace celebre cuando Bultmann publica en 1941 un artículo llamado “Nuevo Testamento y mitología”.

Ricoeur en su obra *Le Conflit des interprétations*, en un escrito titulado “Préface à Bultmann”¹⁵² analiza el concepto de desmitologización y considera que es conveniente distinguir los tres niveles que tiene el concepto para comprender su propuesta. Para Bultmann, el primer nivel de la desmitologización consiste en superar la función etiológica

¹⁴⁸ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique I*, p.16.

“...toda estructura de significación donde un sentido directo, primero, literal, designado por sobreabundancia otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprendido mas que a través del primero”.

¹⁴⁹ Rudolf Bultmann (1884-1976) Después de realizar estudios de teología, se dedicó a la enseñanza del Nuevo Testamento de 1921 a 1951. Su encuentro con Heidegger a partir de 1923, marcó profundamente su reflexión teológica. Su pensamiento gira en torno a tres ejes: testimoniar la exigencia radical de Dios que interpela al hombre, realizar una lectura de los textos utilizando todos los medios de la crítica literaria moderna y comprender el alcance existencial en la vida del hombre, de la interpelación de Dios a partir de los textos. Ver, Jean Yves Lacoste (Directeur), *Dictionnaire critique de Théologie*, pp. 187-189.

¹⁵⁰ Cf. Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*. La presentación a la edición castellana realizada por Xavier Pikaza, muestra las ideas centrales del pensamiento teológico de Bultmann y coinciden con la interpretación que Ricoeur realiza al referirse al concepto de desmitologización.

¹⁵¹ Cf. Rudolf Bultman y Karl Jaspers, *Jesús, la desmitologización del Nuevo Testamento*.

¹⁵² Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 373-392.

del mito, es decir en eliminar la concepción primitiva del universo, la cual no es aceptable por el pensamiento científico contemporáneo. El segundo nivel consiste en la apertura al sentido del mito para apropiarse existencialmente de él. El mito además de ser una visión del mundo, es también la expresión de un sentido de la existencia humana. El tercer nivel de la desmitologización revela el carácter cristiano de este proceso, de esta hermenéutica. El kerygma, es decir, el advenimiento del Reino de Dios en Jesucristo también debe ser desmitologizado. De esta forma Dios puede seguir interpelando existencialmente al hombre a través del texto revelado, el cual mediante la gratuidad de la fe se abre a la Palabra. En suma, la desmitologización se realiza en tres niveles: el científico, el filosófico y el teológico. Precisamente este último, es el que tiene preeminencia sobre los otros dos, o mejor dicho el que recapitula en sí mismo los otros dos momentos anteriores. Al respecto Ricoeur afirma lo siguiente:

Si donc Bultmann pense pouvoir parler encore en termes non mythologiques de l'événement christique y des actes de Dieu, c'est parce que, en homme de foi, il se met dans la dépendance d'un acte qui dispose de lui-même. Cette décision de la foi est alors le centre à partir duquel peuvent être reprises les définitions antérieures du mythe et de la démythologisation¹⁵³.

Otro autor que para Ricoeur es importante es Schelling, el cual se caracteriza por acercarse a los mitos filosóficamente y tratar de encontrar en ellos su verdad. Tres postulados importantes se pueden destacar del pensamiento de Schelling:

- La comprensión tautegórica de los mitos.
- La verdad del mito es siempre una verdad religiosa.
- La verdad del mito no se encuentra en las representaciones míticas aisladas, sino en el proceso total que las engendra¹⁵⁴.

En cuanto al primer postulado, Schelling toma la expresión “tautegórica” de Coleridge, y le da el significado de que el mito debe ser comprendido tal como se presenta,

¹⁵³ *Ibidem.*, p. 385.

¹⁵⁴ “Si pues Bultmann piensa poder hablar todavía en términos no mitológicos del acontecimiento cristico y de los actos de Dios, es porque el hombre de fe, se pone en la dependencia de una acto que dispone de el mismo. Esta decisión de la fe es entonces el centro a partir del cual pueden ser retomadas las definiciones anteriores del mito y de la desmitologización”.

¹⁵⁴ Cf. Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, pp. 114-115.

y no como si tuviera intención de expresar otro contenido. El mensaje del mito debe ser comprendido en su propia verdad. El segundo postulado no tendría nada de significativo si no fuera porque se afirma que la verdad del mito se caracteriza por ser objetivamente religiosa. La objetividad religiosa para Schelling se da por un “proceso teogónico”, es decir, por un desarrollo de las diversas manifestaciones religiosas las cuales en el fondo son la expresión de cómo Dios adviene a la conciencia humana. El último postulado hace hincapié en que este “proceso teogónico” no debe considerarse como un conjunto de expresiones estáticas y aisladas, sino que se debe buscar las relaciones internas de las expresiones míticas y concebirlas como un proceso dinámico y total en el que es posible hallar la verdad.

Ricoeur, sin ceñirse totalmente al pensamiento de Schelling, toma de él dos nociones básicas. La primera, que consiste en comprender la verdad del mito, tal como el mito se presenta rechazando toda interpretación alegórica del mismo. La segunda es la convicción de que la relación dinámica de los mitos permite acceder a la verdad. Sin embargo, Ricoeur rechaza la concepción de una visión totalizante de los mitos que pueda alcanzar una verdad absoluta.

Respecto al concepto que la fenomenología de la religión tiene del mito, sólo se presentará la concepción de Mircea Eliade, pues es quien influye más sobre Ricoeur. Para Eliade el mito¹⁵⁵ « ...raconte une histoire sacrée, il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des ‘commencements’ »¹⁵⁶.

Posteriormente Eliade amplía esta breve definición de mito, con las siguientes descripciones:

- El mito al ser una historia sagrada es entonces una historia verdadera. Ella cuenta acontecimientos realizados por seres sobrenaturales cuya acción ha permitido la creación de toda la realidad o una parte de ella. Las acciones realizadas por los seres sobrenaturales son de carácter trascendental. El mito como historia verdadera se distingue de las historias falsas, porque estas relatan acciones de seres profanos que carecen del rasgo constitutivo y trascendental del mito.

¹⁵⁵ En la nota 141, ya se ha explicado cual es el concepto del símbolo para Eliade, el cual es base para poder entender lo que es el mito.

¹⁵⁶ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, p. 16.

“El mito cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que tuvo lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los orígenes”.

- El mito no sólo es el relato de los orígenes del cosmos, en él también se encuentra la razón de por qué el ser humano es actualmente así y no de otra manera. La condición mortal, sexuada, frágil, y social del ser humano se manifiesta en esos eventos primordiales relatados por el mito. Para el hombre arcaico: « Le mythe lui apprend les 'histoires' primordiales qui l'ont constitué existentiellement, et tout ce qui a rapport à son existence et à son propre mode d'exister dans le Cosmos... »¹⁵⁷.

- Del aspecto anterior se desprende una característica básica. Una diferencia radical entre el hombre arcaico y el hombre moderno radica en que para el primero, la comprensión del mundo y de sí mismo lo encuentra en el mito, mientras que el segundo lo descubre en los acontecimientos históricos. Es por el devenir de la historia como el hombre moderno tiene conciencia de sí y de su contexto. Ahora bien mientras que para el hombre moderno los acontecimientos históricos son irrepetibles y simplemente se recuerdan, el hombre arcaico es capaz mediante el rito, no de recordar el acontecimiento originario, sino de reactualizarlo, es decir, de hacerlo efectivamente presente y unirse nuevamente al tiempo primordial. La vivencia del mito mediante el rito hace que el hombre arcaico viva en una tensión temporal, pues a la vez que se une al tiempo fuerte de los orígenes, esta misma vivencia le devuelve a la experiencia temporal cotidiana, en donde su vida es dirigida y regulada por el mensaje del mito.

Para finalizar la concepción que Mircea Eliade tiene sobre el mito basta terminar con sus propias palabras: « En somme, les mythes révèlent que le Monde, l'homme et la vie ont une origine et une histoire sumaturelles, et que cette histoire est significative, précieuse et exemplaire »¹⁵⁸.

Levi-Strauss es un autor esencial en el estudio que Ricoeur hace de los mitos. Al exponer su pensamiento sobre este punto se retomará lo dicho en el cap. II, 1.1.5 para aplicarlo a los mitos.

¹⁵⁷ *Ibidem.*, p. 24.

"El mito le enseña las 'historias' primordiales que lo constituyeron existencialmente, y todo lo que tiene relación a su existencia y a su propio modo de existir en el Cosmos...".

¹⁵⁸ *Ibidem.*, p. 33.

"En suma, los mitos revelan que el Mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar".

Los principales presupuestos sobre los cuales se asienta el estructuralismo de Levi-Strauss son: la eliminación de una antropología filosófica de corte metafísico, o en otras palabras la superación del sujeto moderno. La convicción de que los fenómenos no son el agregado de partes, sino un todo orgánico y estructural. Finalmente que el modelo ejemplar del todo estructural es el lenguaje¹⁵⁹.

Levi-Strauss, al hacer la comparación entre parentesco y lenguaje se da cuenta que en ambos, los elementos que los constituyen tiene sentido gracias a las oposiciones y relaciones que existe entre ellos: hermano/hermana, padre/madre. Así por ejemplo, en el parentesco, el tabú del incesto es la expresión de esta relación de oposición que impide la endogamia, a la vez que promueve la exogamia. Ahora bien, así como el tabú del incesto se convierte en una ley universal y obligatoria que regula las relaciones parentales, es decir las relaciones de oposición, de la misma manera es posible conocer las leyes que rigen otras esferas de la cultura, mediante las relaciones de oposición. El mito como una manifestación de la cultura, es susceptible de ser conocido y explicado por estas relaciones de oposición.

En el capítulo anterior de esta investigación se había mencionado que para explicar el texto estructuralmente era preciso identificar las unidades mínimas de sentido a partir de las cuales se pueden establecer las relaciones de oposición. Levi-Strauss llamó "mitemas" a las unidades mínimas a partir de las cuales se puede explicar el mito. La finalidad del análisis estructural propuesto por Levi-Strauss es encontrar la ley o la racionalidad que regula las relaciones de oposición entre lo mitemas. Lo que importa aquí, no es el mitema aislado sino las relaciones estructurales que se establecen entre ellos¹⁶⁰. La verdad del mito radica en esta serie de relaciones. Es mas Lévi-Strauss afirma que « Un code n'est pas plus vrai qu'un autre: l'essence ou si l'on veut, le message du mythe repose sur la propriété qu'ont tous les codes, en tant que codes, d'être mutuellement convertibles »¹⁶¹.

Como se puede observar el análisis estructural se opone a los pensadores anteriormente citados. Para el estructuralismo la verdad del mito no radica en que sea una historia sagrada y real, tampoco en que sea un relato que de sentido a la existencia humana y mucho menos un relato que interpele con su mensaje al hombre. El mito es sólo una

¹⁵⁹ Manuel Macéiras Fafián, *Metamorfosis del lenguaje*, pp. 329-330.

¹⁶⁰ *Ibidem.*, pp. 337-338.

¹⁶¹ Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, p. 121.

"Un código no es más verdadero que otro: la esencia o si se quiere el mensaje del mito reposa sobre la propiedad que tienen todos los códigos, en tanto que códigos, de ser mutuamente convertibles".

manera especial en que los signos se combinan. Frente a esta postura se puede plantear la siguiente cuestión ¿qué importancia tiene los mitos, si como cualquier otro texto es la combinación de unidades mínimas de sentido? A esta pregunta Levi- Strauss sostiene que la función del mito es la de ser un instrumento lógico en el que se encuentren plasmadas las contradicciones que la vida impone a la existencia del ser humano. En consecuencia pueda servir de mediación a las comunidades o individuos que se encuentren frente a dichas contradicciones¹⁶².

La postura de Ricoeur frente a la posición que Levi-Strauss tiene respecto a los mitos se encuentra ya desarrollado al tratar el problema entre “explicar” y “comprender”. Por un lado, Ricoeur rechaza que la función del pensar se reduzca a analizar la combinatoria de unidades mínimas de sentido, pues aceptar esto sería renunciar a la dimensión “reflexiva” del pensar. Por otro lado, acepta al estructuralismo en cuanto propuesta metodológica que sirve como un momento propedéutico para posteriormente realizar la inteligencia hermenéutica del mito¹⁶³.

Cassirer es último filósofo que influye sobre la concepción que Ricoeur tiene del mito. A grandes rasgos las propuestas filosóficas de ambos pensadores vienen a coincidir. Cassirer considera que una fenomenología del espíritu desprovista de su afán de saber absoluto, debería comenzar no por “la conciencia percipiente” sino por “la conciencia mítica”. Este dato primigenio y las consecuencias que de él se desprenden, le llevaban a afirmar que el hombre concebido tradicionalmente como ser racional, parcializa la complejidad del ser humano. Así, frente al concepto de “animal racional”, Cassirer le opone la noción de “hombre simbólico”. La racionalidad del hombre entendida de forma reduccionista no da cuenta de manifestaciones propias del ser humano como el mito, la religión, el arte. En cambio, si se concibe al hombre como un ser simbólico permite considerar todas estas expresiones e integrarlas en el seno de la experiencia humana.

Antes de exponer el pensamiento de Ricoeur sobre los mitos es conveniente presentar de forma puntual los conceptos que utiliza de cada unos de los pensadores citados. El filósofo francés utilizará el concepto de “desmitologización” de Bultmann, la dimensión “tautegórica y dinámica” de Schelling, el mito como “revelador de lo sagrado” de Eliade, el análisis estructural de Levi-Strauss, y lo mítico como expresión de “un mundo

¹⁶² Manuel Maceiras Fafián, *op. cit.*, p. 339.

¹⁶³ Cf. Jean Greisch, *op. cit.*, p. 121.

que posee fuerzas en contradicción” de Cassirer. Esta serie de conceptos permitirán entender mejor la concepción que Ricoeur posee y que a continuación se expondrá, tal como se presenta en *La symbolique du mal*.

Ricoeur sostiene que a primera vista se puede afirmar que en una sociedad como la nuestra el mito tiene poco o nada que decir. La razón fundamental se encuentra en la separación radical entre historia –en su sentido moderno- y mito. El hombre moderno se sabe histórico y por la historia adquiere su identidad. El mito al remitir a un tiempo original y primigenio prescinde esencialmente de ella. Ricoeur afirma que frente al mito se puede asumir dos procesos: la desmitización o la desmitologización. La primera consiste en eliminar de la conciencia moderna la presencia del mito, debido a su total anacronismo y falta de sentido. La segunda consiste en continuar el proyecto iniciado por Bultmann y mediante la superación de la dimensión etilógica del mito dejar que su mensaje interpele a la sociedad contemporánea. La desmitización elimina de golpe un universo de lenguaje y con ello elimina también una mediación que desde una perspectiva hermenéutica posibilita la comprensión del sujeto mismo. En cambio la desmitologización asume la riqueza del mito y de una reforma reflexiva se abre al mensaje que revela rasgos esenciales de la existencia humana. La postura de Ricoeur es clara al respecto. Rechaza la desmitización y asume la desmitologización, lo cual le permite estar abierto al *logos* o verdad del mito¹⁶⁴.

Aclarado este aspecto se pasará a exponer lo que Ricoeur entiende por mito, así como sus rasgos principales. Ricoeur define el mito como « ... un récit traditionnel, portant sur des événements arrivés à l’origine des temps et destiné à fonder l’action rituelle des hommes d’aujourd’hui et de manière générale à instituer toutes les formes d’action et de pensée par lesquelles l’homme se comprend lui-même dans sa monde »¹⁶⁵.

Como se puede observar la influencia de Eliade es evidente, sin embargo al ubicar esta noción dentro del conjunto total de la simbólica del mal aparecen rasgos propios. Uno de ellos es que Ricoeur considera al mito como un símbolo de segundo grado. Recordando lo que se había dicho en el desarrollo de su propuesta hermenéutica, Ricoeur avanza progresivamente en el análisis del símbolo. Primero parte de los símbolos de primer grado

¹⁶⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Vol 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, p. 154.

¹⁶⁵ *Ibidem.*, p. 12.

“Un relato tradicional sobre acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y de manera general a instituir todas las formas de acción y de pensamiento por las cuales el hombre se comprende a sí mismo en el mundo”.

que se encuentran expresados en la mancha, el pecado y la culpabilidad. Después cuando estos símbolos de primer grado se insertan o son parte de un relato entonces se está frente a un mito o un símbolo de segundo grado. Una vez asentado que el mito es un símbolo de segundo grado, Ricoeur parte de una afirmación de la fenomenología de la religión para desarrollar sus características. La fenomenología de la religión sostiene que el mito y el rito conforman la estructura mítica, la cual consiste en presentar al ser humano en un estado de comunión con lo sobrenatural, con su mundo circundante y consigo mismo. Ricoeur parte de este concepto y afirma que la plenitud de relación en la que el mito presenta al ser humano es sólo una plenitud deseada y no una plenitud realizada. El hombre arcaico, que ya de hecho está escindido conforma su existencia de acuerdo al mito y mediante el relato mítico y la acción del rito busca reestablecer de forma intencional una situación armónica deseada. El mito posee otra característica esencial: es trágico. La razón por la que el mito se caracteriza por ser trágico se debe a la experiencia de escisión que el hombre arcaico siente consigo mismo y con todo lo que le rodea. Aquí es donde entra la función imprescindible del relato pues a través de éste se elabora la identidad trágica del hombre arcaico. Un elemento que refuerza el carácter trágico del mito es que la escisión del sujeto y su superación simbólica se realiza generalmente bajo el signo del combate y del esfuerzo doloroso. Finalmente es importante mencionar que para Ricoeur la plenitud a la que intencionalmente se dirige el mito no se puede expresar por la contingencia y finitud del relato. La plenitud originaria a la que apunta el mito siempre requerirá de la multiplicidad de relatos finitos.

2.3 El hombre situado en el mal.

Gracias al camino que se ha recorrido hasta aquí, se puede plantear el problema del hombre situado en el mal. En el capítulo I, 3 de esta investigación se desarrolló la ontología de la desproporción en la que se plantearon las condiciones que hacen posible que la falta se haga presente en el hombre. En los incisos anteriores se han expuesto los conceptos de símbolo y mito, los cuales se convierten en las mediaciones significativas para avanzar en la comprensión del hombre. Ricoeur los utilizará para acercarse progresivamente a la experiencia que el sujeto tiene del mal. El acercamiento –como ya se dijo- lo realizará

primero a través de los símbolos primarios de la impureza, el pecado y la culpabilidad para luego pasar a la exégesis de los símbolos secundarios, es decir de los mitos. En el presente apartado se presentará las ideas claves que Ricoeur obtiene del análisis de los símbolos de primer y segundo grado, poniendo énfasis en el mito adámico, por razones que más adelante se presentarán.

2.3.1 El ejercicio hermenéutico en los símbolos de primer grado.

El nivel más primitivo de la conciencia de la falta es la impureza¹⁶⁶, la cual se produce por una sustancia perniciosa que infecta al sujeto mediante el simple contacto físico. En la experiencia de la impureza se presenta el temor o el terror al castigo, por haber violado alguna prohibición que se ha cometido de manera consciente o no. La impureza puede ser superada mediante acciones rituales. Precisamente los ritos de purificación muestran la naturaleza simbólica de la impureza que mediante una serie de abluciones puede ser lavada. Ante la naturaleza de la impureza, Ricoeur se pregunta qué racionalidad puede encontrar en ella. Su respuesta es que a pesar de su carácter primitivo, el símbolo de la impureza permite dar una explicación causal y en consecuencia racional al sufrimiento. A partir del símbolo de la impureza se puede elaborar por ejemplo una reflexión de carácter ético sobre lo justo, en cuanto que es necesario el castigo apropiado a la violación de la prohibición.

La siguiente manifestación de la conciencia de la falta es el pecado. El término en sí mismo representa un problema porque posee un contenido religioso propio de la teología y no de la filosofía. Sin embargo, Ricoeur no renuncia a tratar el concepto de pecado para sustituirlo por ejemplo por el de la deuda como sucede con Heidegger. El tratamiento que hace del pecado al igual que lo hizo con la impureza es de carácter fenomenológico, lo que implica que no parte de ningún presupuesto dogmático¹⁶⁷. Para Ricoeur la característica principal del pecado es que es una falta, no frente a un tabú o prohibición sino frente a una instancia divina a la cual el sujeto se siente ligado. El pecado es la acción por la cual el sujeto lastima o rompe la relación frente a los dioses o frente a Dios. La ruptura de esta

¹⁶⁶ Cf. Jean Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 961. El texto sostiene que el sentimiento de la impureza consiste en la repugnancia experimentada al tocar o comer ciertas cosas y aunque el disgusto sea determinado culturalmente, el sentimiento universal de repulsión se encuentra asimilado por numerosas religiones, integrándola a su concepción del cosmos.

¹⁶⁷ Cf. Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, p. 101.

relación por el hombre produce la cólera divina. Así, la característica esencial de lo divino no es que posea una naturaleza politeísta o monoteísta, sino ante todo que sea –en expresión de Ricoeur- “antropotopo” es decir vuelto hacia el hombre, dirigido al cuidado del hombre¹⁶⁸. La experiencia del pecado del hombre y la cólera de Dios -tal como fue vivida por el pueblo judío y que se encuentra expresada en los textos bíblicos- se completa con otras dos experiencias: el perdón y el retorno. De esta manera la Alianza que surge como una iniciativa de Dios y que posteriormente el hombre rompe por el pecado es reconstruida por el perdón de Dios que espera la respuesta del ser humano. A partir de esta descripción, Ricoeur pasa a ser un análisis sobre el simbolismo del pecado. En él encuentra tres características que en su conjunto denomina “realismo del pecado” y que son:

- La objetividad del pecado que no se encuentra únicamente en la esfera de la subjetividad del individuo, sino que acontece también en el marco de la Alianza.
- La dimensión comunitaria del pecado en razón de la alianza.
- El pecado se comete frente a la mirada de Dios.

En definitiva el individuo experimenta el pecado como una alineación. Esta experiencia que se encuentra presente en la impureza (y que las oraciones babilónicas la expresan mediante el engarrotamiento del cuerpo de la persona la cual es presa de de fuerzas sobrenaturales), en el pecado se vive como una fuerza que es capaz de “endurecer el corazón” del hombre.

Hay que agregar que en el Antiguo Testamento, el pecado además de presentarse desde la dinámica de la ruptura de Alianza y reconciliación, se muestra también desde el contexto de la redención o la liberación. En hebreo, una forma de redención se expresa mediante el término *goel*. El *goel* es el protector que desposaba la viuda de un pariente cercano. La redención también consistía en pagar un tributo por la liberación de los primogénitos o de los esclavos. Además el término hacía referencia al pago que se tenía que hacer por haber cometido una falta grave o para salvar la vida misma. A partir de estos diversos significados el pecado puede ser visto también dentro de la dinámica cautividad-liberación. Aún más, los diversos matices que posee el pecado se mezclan con los que posee la impureza. Un ejemplo claro de ello es el salmo 51 el cual comienza diciendo: “Ten

¹⁶⁸ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Vol 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, p. 55.

piedad de mí, oh Dios, según tu amor, por tu inmensa ternura borra mi delito...y de mi pecado purifícame". Como se puede observar el pecado se puede ubicar primeramente en la dimensión de la Alianza al apelar a aquello que la ha hecho posible: el amor de Dios. Después el pecador pide se le perdone su pecado "borrándolo y purificándolo", es decir, hace referencia implícita a la visión de la impureza. Así el símbolo del pecado además de presentar sus propios rasgos se enriquece con los matices de concepciones más primitivas.

El siguiente momento que propone Ricoeur es la culpabilidad, la cual no es identificable con el pecado. La diferencia fundamental es que mientras el pecado tiene un carácter marcadamente objetivo como ya se señaló al explicar su realismo, la culpabilidad se caracteriza por ser una experiencia profundamente subjetiva. En la culpabilidad la conciencia vive con agudeza la responsabilidad de sus propias acciones. En la culpabilidad la persona toma conciencia de sí misma. Aquí surge el hombre culpable. Ricoeur al acercarse más detenidamente a la culpabilidad distingue tres direcciones en las que se despliega:

- Dirección ético-jurídica.
- Dirección ético-religiosa.
- Dirección psíquico-teológica.

En la primera dirección la culpabilidad toma forma en el derecho privado. La justicia entendida desde una perspectiva cósmica se desplaza hacia los procesos realizados en los tribunales de la ciudad que permiten prolongar la justicia divina.

La segunda dirección tiene como modelo ejemplar la conciencia farisea. Por conciencia farisea Ricoeur entiende aquella conciencia religiosa que de forma consciente y consecuente desea y se esfuerza en cumplir los mandatos de la ley.

La tercera dirección continúa el análisis anterior y centra su estudio en la paradoja que produce la misma ley. Aquí, Ricoeur sigue el camino marcado por San Pablo en la carta a los Romanos y a los Gálatas ¿cuál es la paradoja que pone al descubierto estos textos?¹⁶⁹ La paradoja consiste en que la ley cuya función es dirigir al creyente hacia Dios, se convierte en la ocasión para que el pecado se haga presente por el incumplimiento de los preceptos. Únicamente la persona que cumple la totalidad de los preceptos se encuentra justificado ante Dios. Sin embargo, la debilidad constitutiva del individuo "que hace lo que

¹⁶⁹ Cf. Gal, 3 y 4; y Rom. 7.

no quiere, y que no realiza lo que quiere”, lo llevan a experimentar el círculo vicioso entre ley y pecado. El sujeto por más que se esfuerza en cumplir cabalmente la ley nunca lo lleva a cabo por lo que cae inevitablemente en pecado. El deseo de justificarse mediante la ley queda frustrado siempre –utilizando las palabras de Pablo– por el “deseo de la carne”. El individuo en el interior de su conciencia experimenta el drama de la culpabilidad.

Al llegar a este punto, Ricoeur hace una síntesis al estilo hegeliano¹⁷⁰, ya que recapitula en la culpabilidad los momentos esenciales del pecado y la impureza, a la vez, que pone de manifiesto que la culpabilidad sólo es posible gracias al desarrollo de los momentos anteriores. La culpabilidad asume la dimensión del pecado al ser en realidad la interiorización del “realismo del pecado” en la conciencia del individuo. Por su parte la impureza es recapitulada en la culpabilidad al verse desde la perspectiva del incumplimiento de la ley. La impureza, se ha dicho, acontece por la violación de la prohibición. Este aspecto se hace presente en la culpabilidad cuando el individuo en su deseo de justificarse por el cumplimiento de la ley, falta a algún precepto. De esta forma la culpabilidad asume en sí, los momentos que le precedieron. Ahora bien, la culpabilidad considerada desde su génesis acontece por el desarrollo de la conciencia moral del hombre a través de la historia. La culpabilidad como interiorización del pecado y como imposibilidad de cumplir de forma total la ley es posible a que la conciencia de la falta comienza primero como una violación consciente o inconsciente de una prohibición. Posteriormente aparece el pecado que lesiona la relación establecida entre Dios y el hombre mediante la Alianza. Por último, lo anterior desemboca en la culpabilidad en donde el individuo toma conciencia de sí, como agente y paciente del pecado.

Ricoeur no se limita en su estudio a describir la experiencia del mal en los símbolos de primer grado. Siguiendo la lectura de los textos paulinos muestra como el círculo vicioso de ley-pecado tiene su ruptura y superación en los símbolos de la fe y la justificación. Estos permiten que el sujeto pase del intento inútil de justificarse mediante el cumplimiento de la ley, a ser justificado gratuitamente mediante el acto de fe. Ricoeur reconoce que para quien ha sido educado en el pensamiento filosófico cuyo origen se encuentra en los griegos, la justicia de la que habla Pablo es una completa novedad “chocante”. Ricoeur sostiene que la justicia del texto bíblico no es una cualidad ética del sujeto, sino « ...est quelque chose

¹⁷⁰ Cf. Jean Greisch, *op. cit.*, p. 109.

qui vient à l'homme: du futur vers le présent, de l'extérieur vers l'intérieur, du transcendant vers l'immanent »¹⁷¹.

Como se puede observar, tratar el problema del mal expresado a través de los símbolos de la impureza, el pecado y la culpabilidad remite inevitablemente al problema de lo trascendente. Ricoeur era ya consciente de esta relación y lo manifiesta en la Introducción metodológica que hace en su obra *Lo volontaire et l'involuntaire*. Recordemos que para describir fenomenológicamente la estructura del acto voluntario, hizo epojé del problema del mal y de la Trascendencia. Por tanto, al eliminar el paréntesis sobre el primer problema implícitamente lo elimina sobre el segundo, debido a que ambos conceptos en el lenguaje religioso son correlativos. Sin embargo Ricoeur es muy cuidadoso a lo largo de su trayectoria filosófica para no hacer del problema de lo divino o trascendente un resurgimiento de una teodicea, cuyo planteamiento –en el sentido clásico de la palabra– ahora es completamente inviable.

2.3.2 El ejercicio hermenéutico en los símbolos de segundo grado o mitos.

Ricoeur después tratar los símbolos de primer grado pasa al análisis de los mitos o símbolos de segundo grado. Como se expuso en el punto anterior, entre los símbolos de primer y segundo grado existe una relación muy estrecha. La culpabilidad por una parte recapitula en sí misma la impureza y el pecado. Por otra la culpabilidad es fruto del desarrollo histórico de la conciencia moral del sujeto que pasa por los símbolos de primer grado. En realidad lo que Ricoeur ha realizado es poner entre “paréntesis” a los símbolos de segundo grado para poder hacer una descripción fenomenológica de los símbolos de primer grado¹⁷².

Al centrar ahora la atención en el universo de mitos que aborda la fenomenología de la religión, Ricoeur estudia específicamente los que hacen referencia al origen y fin del mal. De este conjunto de mitos elige aquellos que sirven de modelos o tipos para explicar de forma paradigmática la presencia del mal en la existencia humana. Los tipos que el pensador francés trata son:

- El mito de la creación a partir del caos.
- El mito de la existencia trágica o del dios malo.

¹⁷¹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 142.

¹⁷² Cf. *Ibidem.*, p. 153.

- El mito adámico.
- El mito del alma exiliada.

Antes de pasar a la exposición de cada uno de estos tipos, es importante presentar algunas características generales que se encuentran de forma parcial o total en cada uno de estos mitos.

Una primera característica de los mitos es que buscan explicar la situación de la humanidad en su conjunto utilizando “un universal concreto”. Esto significa que el mito hace referencia a un individuo que representa al género humano y describe una situación específica como por ejemplo, la situación del hombre frente al mal. El universal concreto es un arquetipo de la humanidad, es el hombre ejemplar. La segunda característica es que la acción del universal concreto se desarrolla en un relato que lleno de tensión apunta hacia una dirección futura. El mito que acontece en un presente primigenio donde se descubre la presencia del mal, también se dirige a una dimensión escatológica en donde el mal no existirá más. Así, los mitos que hablan sobre el mal como parte de la condición humana se desarrollan en una tensión genético-escatológica. La última característica es que el mito intenta explicar, a través del relato, el enigma de la existencia humana el cual consiste en el paso de la condición de criatura inocente a una situación real histórico-existencial en donde está presente el mal. Ricoeur al respecto afirma :

Mais c'est un récit précisément parce que qu'il n'y a pas déduction, de transition logique entre la réalité fondamentale de l'homme et son existence actuelle, entre son statut ontologique de créature bonne et destinée au bonheur et son état existentiel ou historique vécu sous le signe de l'aliénation¹⁷³.

Después de presentar las características generales de los mitos, a continuación se expondrá el estudio que Ricoeur lleva a acabo de los mitos para mostrar la situación de la existencia humana frente a la experiencia del mal. En este estudio el mito adámico ocupará un lugar preferente por razones que más adelante se mencionarán.

El primer modelo que Ricoeur trata es el mito de la creación a partir del caos tal como los presentan los textos acádicos-sumerios y los relatos teogónicos de Hesiodo. El

¹⁷³ *Ibidem.*, p. 155.

“Pero es un relato precisamente porque no hay deducción, no hay transición lógica entre la realidad fundamental del hombre y su existencia actual, entre su estatus ontológico de criatura buena y destinada a la felicidad y su estado existencial o histórico vivido bajo el signo de la alineación”.

relato llamado “Enuma elish” permite ver que el mal no surge con el actuar del hombre. El mal se presenta anterior al hombre y contemporáneo al origen de los seres primigenios. En este relato el mal es vencido cuando los dioses son capaces de imponer orden al caos reinante. Por su parte, la epopeya del “Gilgamesh” (cuyo contenido central es la búsqueda de la inmortalidad, en oposición a la muerte como realidad humana) muestra que el mito de la creación excluye el mito de la caída del hombre. Lo anterior se debe a que la creación, producto final de la lucha de los dioses contra las fuerzas del mal es definitiva e impide la posibilidad de un devenir histórico en el que el ser humano devenga a menos¹⁷⁴. En el mito de la creación es innecesaria una redención o liberación escatológica. La creación como realidad perfecta y acabada es una salvación consumada. En esta concepción mítica el hombre primitivo entra en comunión con el acontecimiento salvífico a través de una práctica ritual en la que se une a la guerra sagrada realizada por los dioses en el origen de los tiempos. Las fiestas de entronización del rey en Babilonia, así como la figura del rey en los rituales cultuales de Israel son muestra de ello. Finalmente el mito teogónico de los Titanes transmitido por Hesiodo sirve de transición entre el mito de la creación en el que el tema antropológico está ausente, con los otros mitos en donde el hombre ocupa un lugar central.

Después de analizar el mito de la creación, Ricoeur prosigue su reflexión sobre el mito de la existencia trágica o del dios malo. La esencia de lo trágico –que se encuentra expresado de manera magistral en la tragedia griega- es la lucha que se establece entre la voluntad divina de los dioses y la libertad heroica del personaje que se enfrenta a dicha voluntad. La voluntad divina de los dioses tiene su equivalente en las nociones de destino o Μοιρα que es la expresión más impersonal de un poder ciego que se despliega indefectible sobre la existencia del héroe. La Μοιρα es la necesidad que determina los actos, es la predestinación sobre todo acto humano. En este mismo polo se encuentra *le dieu méchant*, el dios malo, que como síntesis de lo divino y lo demoníaco despliega de forma obstinada su voluntad contra el héroe. Por su parte el héroe responde a este destino ejerciendo su libertad, sin embargo, lo único que logra es retardar el cumplimiento de lo ineludible « ... la liberté héroïque introduit, au coeur de l'inéluctable, un germe d'incertitude, un délai

¹⁷⁴ Cf. *Ibidem.*, pp. 170-180.

temporel, grâce à quoi il y a un 'drame'... ainsi retardé par le héros,... naît l'action tragique avec sa cruauté »¹⁷⁵.

Un ejemplo de esto se pueden encontrar en el *Prometeo encadenado* de Esquilo.

Ante la esencia de lo trágico Ricoeur advierte que todo intento religioso o filosófico de explicarlo y disminuir la contradicción de un "dios malo" que va contra la libertad del hombre está destinado al fracaso. Acercarse a los mitos trágicos significa comprender su esencia tautegórica. Esta esencia, esta verdad se presenta bajo dos características: el terror trágico y la compasión trágica. La primera característica se refiere al reconocimiento del problema y a la imposibilidad del héroe para solucionarlo. La segunda es la actitud que no juzga, ni condena la desgracia del héroe, sino que provoca una mirada de piedad y compasión. La sabiduría trágica invita a reconocer que el sufrimiento es una dimensión propia de la existencia humana¹⁷⁶.

Al pasar a la interpretación del tercer modelo que es el mito adámico, Ricoeur afirma : « Le mythe 'adamique' est par excellence le mythe anthropologique ; Adam veut dire Homme, mais tout mythe de l'homme primordial n'est pas 'adamique' »¹⁷⁷.

Con estas palabras Ricoeur comienza a desarrollar su análisis sobre el mito adámico, el cual se encuentra en el capítulo 2 y 3 del *Génesis*¹⁷⁸. La razón por la cual este mito ocupa un lugar por excelencia entre todos los que hacen referencia al hombre es porque mientras, en los demás relatos el mal se encuentra siempre precediendo al ser humano y hace de él, un sujeto pasivo; en el mito adámico el mal aparece, en parte, por la actuación misma del hombre, lo cual lo transforma en un sujeto activo¹⁷⁹.

¹⁷⁵ *Ibidem.*, p. 208.

"... la libertad heroica introduce, en el corazón de lo ineluctable, un germen de incertidumbre, un retraso temporal, gracias al cual hay un "drama"... así retardado por el héroe... nace la acción trágica con su crudeza".

¹⁷⁶ Cf. Jean Greisch, *op. cit.*, p. 126.

¹⁷⁷ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 218.

"El mito adámico es por excelencia el mito antropológico; Adán quiere decir hombre. Sin embargo, no todo mito del hombre primordial es mito adámico".

¹⁷⁸ Para conocer el contexto crítico-literario del relato adámico así como su análisis exegético, ver, Gerhard von Rad, *El libro del Génesis*, pp. 28-51, 87-123.

¹⁷⁹ Cf. Eugen Drewermann, *Le mal I, II, III*. En esta obra el autor hace una profundización en el tema del mal en el relato yavista. Drewermann realiza un estudio profundo sobre dicho texto para conocer y comprender lo que el texto dice, para ello se vale de la exégesis, contemporánea, del psicoanálisis, y de la reflexión filosófica. Cada uno de estos instrumentos los va desplegando respectivamente en cada uno de los tomos de su obra. Así, lo que Ricoeur realiza de forma extensiva en *L'homme faillible, La symbolique du mal y De l'interprétation. Essai sur Freud*; Drewermann lo realiza de forma intensiva en el relato del Yavista, lo cual viene a confirmar una de la tesis de Ricoeur: el símbolo tiene diversas zonas de emergencia que pueden ser reveladas.

Pues bien, a partir de esta caracterización antropológica del relato adámico se profundizará sobre dicho texto conociendo la tradición a la que pertenece, el contexto donde nace, así como su intención profunda.

El relato adámico pertenece a la tradición Yavista (J), la cual se distingue por la sencillez y claridad de su lenguaje, la plasticidad con la que dibuja cada escena. Presenta al hombre y en concreto al pueblo de Israel en los comienzos de su historia, con sus aspiraciones, sus deseos y sufrimientos. Mas el hombre, Israel, no camina solo, Dios está con él. Los antropomorfismos que el "J" le aplica a Dios son expresión de su profunda cercanía e intimidad con el hombre: Yahvé camina por el Jardín, se oyen sus pasos, les hace vestidos a la primera pareja humana, cierra la puerta del arca, en fin como dice G. von Rad: "solo voces de admiración puede suscitar la genialidad del relato Yahwista"¹⁸⁰.

Cronológicamente, el "J" se ubica hacia el siglo X a.C. y se fija por escrito aproximadamente hacia el siglo IX a.C. El contexto histórico en el que se gesta y desarrolla, es la constitución de la Monarquía, para entonces las tradiciones meramente sacerdotales y culturales no eran el único referente en el que Yahvé se hacía presente, sino también otras tradiciones de la vida humana. "En una palabra: el centro de gravedad de la actuación divina trasciende de súbito las instituciones sacras y queda quizá más oculto a los ojos de los hombres, pues ahora es también la esfera de lo profano un ámbito de dicha actuación"¹⁸¹.

Para Ricoeur la intención profunda del relato adámico se entiende cuando se le inserta dentro de toda la experiencia penitencial del pueblo judío, y no cuando se presenta como un relato que explica literalmente el origen del hombre (aunque también es cierto que habla sobre los orígenes de la humanidad)¹⁸². Pero ¿en qué consiste esta experiencia penitencial? La experiencia penitencial es la experiencia que está presente ya en los símbolos de primer grado y que se puede sintetizar mediante las expresiones: llamado de Dios, rechazo del hombre, perdón de Dios, retorno del hombre. Esta experiencia la fue viviendo el pueblo judío a lo largo de su historia y la cristalizó finalmente en el relato

¹⁸⁰ Gerhard von Rad, *op. cit.*, p. 28.

¹⁸¹ *Ibidem.*, p. 34.

¹⁸² Ricoeur, comenta con justeza que la figura de Adán, no tuvo relevancia dentro de la teología de la historia, como lo pudo tener Abraham por ejemplo. Hace notar que tampoco aparece dentro de los "dichos de Jesús". Fue sobre todo con san Pablo que "el universal concreto de Adán" tomó un lugar básico al ser confrontado con Cristo, siendo este la superación de Adán el "hombre viejo".

adámico. Con base en esta intención penitencial, el relato es fruto de un momento destructivo y otro propositivo que la corriente yavista llevó a cabo sobre dicho relato. El momento destructivo consiste en un proceso de “desmitologización”¹⁸³ sobre los relatos míticos de la creación la cual surge de la lucha de los dioses contra el caos. El relato de *Génesis* 2-3 es contundente: hay un sólo Dios y es un Dios Santo. Él es cercano al hombre y está cuidándolo constantemente. Toda su creación es buena en su origen. Dios en consecuencia no es autor del mal, de sus manos no surge un mal originario. El segundo momento propositivo consiste en afirmar que es por la actuación del hombre como el mal se hace presente en el mundo. La experiencia penitencial del pueblo judío permite afirmar a la vez la santidad de Dios y la culpabilidad del hombre. Ricoeur tiene cuidado en aclarar que esta afirmación no tiene un alcance ontológico, pues el relato carece de la intención y del aparato conceptual para plantear dicho problema

...l'homme juif se repent non seulement de ses actions, mais de la racine de ses actions : je n'ose dire de son *être*, d'abord parce qu'il n'a jamais formé ce concept ontologique et ensuite parce que le mythe de chute a pour but de dissocier le point de départ historique du mal, du point de départ que nous, modernes, pouvons appeler ontologique de la création¹⁸⁴.

Sin embargo, la paradoja que deja el relato adámico es evidente. Dios no es causa del mal, pues todo lo que ha salido de sus manos es bueno, sin embargo, el mal tiene su origen en el corazón del hombre, el cual es la criatura de Dios.

A partir de la explicitación de la intención penitencial del relato adámico, Ricoeur desarrolla algunas características que permiten profundizar su estructura y contenido fundamental y que son:

- 1) El recurso al ancestro ejemplar o universal concreto.
- 2) La exploración ontológica.
- 3) La tensión entre los orígenes y el fin escatológico.

¹⁸³ El término desmitologización es anacrónico al referirse al proceso de destrucción que presenta el mito adámico, pero sirve bien para matizar el momento destructivo del que se habla.

¹⁸⁴ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 226.

“...el hombre judío no solo se arrepiente de sus acciones, sino de la raíz de sus propias acciones: yo no oso decir de su *ser*, primero porque el nunca formó este concepto ontológico y en seguida porque el mito de la caída tiene por fin separar el punto de partida histórico del mal, del punto de partida que nosotros modernos, podemos llamar ontológico de la creación”.

1) El recurso al “universal concreto” que en este caso es la pareja ancestral Adán y Eva permite englobar a todos los hombres en el espíritu universal de la penitencia. El universal concreto precisamente manifiesta con claridad que el pecado es a la vez una experiencia personal y comunitaria. Esta experiencia es la del pueblo de Israel.

2) El relato bíblico afirma con igual fuerza la santidad de Dios manifestada en la bondad de su creación y la responsabilidad de la culpa del hombre. La oposición de estas ideas no se resuelve en una fácil solución, sino que se mantiene en una tensión. Según Ricoeur, en el relato se puede distinguir el acto creador de Dios dentro de una dimensión ontológica y la responsabilidad de la culpa del hombre dentro de la dimensión histórica del hombre. La bondad absoluta de Dios y la culpabilidad del hombre afirmada por el relato es la confirmación nuevamente de la experiencia penitencial del pueblo de Israel. El análisis exegético de Génesis 2-3 le permite ver a Ricoeur en el estado de inocencia original o en la expulsión de la pareja humana del paraíso, la afirmación de que el pecado no forma parte del estatuto ontológico del ser humano. El estatuto ontológico del hombre como ser creado sería anterior a su ser pecador. Antes de que el hombre sea un ser caído, es un ser hecho a imagen y semejanza de Dios. Ahora bien, este “antes” no consiste en una anterioridad temporal, sino ontológica. Lo que el mito adámico cuenta a través de un relato (como una sucesión temporal creación-caída) en realidad es un acontecimiento simultáneo. La razón de lo anterior es que el acto creador es un acontecimiento permanente que da existencia al sujeto y es el ser humano que constantemente está siendo creado, el que desde sus orígenes históricos es un ser pecador. El capítulo 3 del *Génesis* desarrolla a través del relato la transición del ser creado al ser pecador. En dicha transición la figura de la serpiente juega un papel importante. La múltiple significación que posee le permite ser considerada como:

- una proyección de la propia codicia del hombre frente a una situación.
- el mal que antecede a todo acto del ser humano, como lo que ya está ahí y que el hombre no origina.
- el mal que se encarna en el universo humano, que se manifiesta como caos y que es completamente exterior al hombre.¹⁸⁵

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 228-248.

De esta manera, el mito adámico pone al hombre como responsable del mal, pero no como origen radical del mal.

3) Adán como responsable del mal no se puede considerar como un tipo aislado. Este universal concreto que se encuentra en los orígenes de la humanidad se relaciona con otros tipos que están presentes a lo largo de la historia bíblica hasta llegar a la consumación de los tiempos. Así Adán, está en relación con Noé, padre de la humanidad, con Abraham, padre de los creyentes, con la figura del Hijo del Hombre presentado por los profetas, hasta llegar al Segundo Adán en quien todo se renueva y se consume. De esta manera la condición de ser pecador recibido del primer Adán es regenerada por la presencia del segundo Adán. Utilizando el lenguaje de Pablo se puede afirmar que si por el primer Adán abundó el pecado, por el segundo Adán sobreabundó la gracia. La experiencia del ser pecador se entiende en el marco total de la creación y de la nueva creación consumada por el segundo Adán. A su vez esta visión total pudo ser elaborada gracias a la experiencia penitencial concreta del pueblo judío a lo largo de la historia y que se prolonga en la vivencia de la primitiva comunidad cristiana.

Finalmente Ricoeur realiza la interpretación del mito del alma exiliada. Dicho mito tal como se conoce en occidente tiene sus orígenes en el orfismo, y posteriormente Platón la utiliza para presentar algunos conceptos claves de su filosofía. Ahora bien, independientemente de la diversidad de tradiciones que conforman este mito, la idea central que propone es que el alma siendo inmortal y de origen divino sufre una sanción debido a un acto cometido. El castigo que recibe es morar en un cuerpo material. El alma al ser inmortal es capaz de sobrevivir a la corrupción del cuerpo, y por esta misma naturaleza experimenta un constante paso del vivir al morir y del morir al vivir. Su inmortalidad se manifiesta en este proceso circular de vida y muerte. Ricoeur sostiene que la novedad de este mito frente a los otros, radica en que presenta una visión dicotómica del hombre. La noción de un cuerpo material y corruptible, sólo es posible cuando se le opone el concepto del alma inmortal. Ambos elementos adquieren sustancialidad debido a la oposición entre ellos. Por último, Ricoeur menciona que así como los demás mitos proponen un fin salvífico en el sentido más general de la palabra, este mito hace del conocimiento, de la gnosis, el medio por el cual el alma se purifica elevándose a grados superiores.

2.3.3 La aplicación hermenéutica: la dinámica de los mitos.

Después del análisis de los cuatro mitos que le sirven de tipos, Ricoeur se pregunta: «Pouvons-nous vivre dans tous ces univers mythiques à la fois? Serons-nous donc, nous les enfants de la critique, nous les hommes de la mémoire immense, les Don Juan du mythe ? »¹⁸⁶.

Su respuesta ante esta cuestión es muy clara: toda reflexión filosófica se hace siempre desde una posición, desde una perspectiva, la cual se debe expresar y justificar. Por ello Ricoeur (siendo coherente con su propuesta hermenéutica) sostiene que no se puede tener una posición neutral ante el conjunto de mitos expuestos anteriormente. Es necesario tomar algún mito como referente para hacer con base en él, una valoración de todos los demás. Ricoeur toma el mito adámico como centro de su reflexión. Las razones de esta elección son principalmente dos:

- El mito adámico se inserta dentro de la fe cristiana a la que el filósofo pertenece.
- El mito adámico sirve como eje de los demás mitos. Su propia estructura y mensaje permite recapitular en sí mismo, en mayor o menor grado, las intuiciones fundamentales de los otros mitos. De esta manera se establece una relación dinámica entre los mitos que supera e integra el análisis estático de cada uno de ellos.

Antes de desarrollar la dinámica entre los mitos es importante mencionar que la interpretación que Ricoeur hace de los mitos sigue las operaciones fundamentales de la hermenéutica clásica: la *subtilitas intellegendi*, la *subtilitas explicandi*, la *subtilitas applicandi*¹⁸⁷. La primera operación la lleva a cabo en los tres primeros mitos, en donde pone su atención en los elementos propios de cada mito para comprender la coherencia interna que los hace inteligibles así como distintos unos de otros. La segunda operación la realiza en el mito órfico del alma exiliada en el que recurre a un análisis exegético e histórico para encontrar la relación entre el mito en su situación más primitiva y su

¹⁸⁶ *Ibidem.*, p. 285.

“¿Podemos vivir en todos estos universos míticos a la vez? ¿seremos pues los niños de la crítica, los hombres de la memoria inmensa, los Don Juan del mito?”.

¹⁸⁷ Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 17-20. En este texto el Dr. Mauricio Beuchot explica concretamente cada una de las operaciones. La *subtilitas intellegendi* busca el significado intratextual, la *subtilitas explicandi* pone atención en el significado histórico contextual. Por último la *subtilitas applicandi* toma en cuenta la intención del autor, del texto y del intérprete mismo.

presentación final dentro de la filosofía neoplatónica. Finalmente la última operación la utiliza precisamente en la dinámica de los mitos, la cual se desarrollará a continuación¹⁸⁸.

La relación dinámica entre los mitos se puede representar como un espacio gravitacional cuyo eje lo ocupa el mito adámico y a su alrededor giran de mayor a menor proximidad, el mito de la existencia trágica, después el de la creación a partir del caos y finalmente el del alma exiliada.

A pesar de que hay diferencias esenciales entre el mito adámico y el mito de la existencia trágica, en el primero se pueden encontrar ciertos elementos del segundo. Como ya se ha afirmado en el mito adámico la responsabilidad del mal histórico recae en Adán. Sin embargo, la serpiente con su múltiple simbolismo muestra que el mal también precede al actuar del hombre. De esta manera la libertad de humana que ya se encuentra situada en el mal revela el carácter trágico del mito adámico. La presencia de este mal que antecede al sujeto conecta con la idea presente en el mito del dios malo, en donde el mal es anterior aún a los dioses mismos. Ricoeur para precisar más la presencia de lo trágico (el cual se entiende como la realización de un valor que para su realización exige necesariamente la destrucción de otro igualmente vital) dentro de los textos bíblicos recurre al libro de Job. Este texto muestra como las reflexiones clásicas en torno a la retribución son obsoletas. La doctrina que afirma que el sufrimiento es consecuencia del pecado y el bienestar consecuencia de la bondad e inocencia del sujeto, no tienen sentido en el relato de Job. Job experimenta la existencia como algo trágico ya que siendo justo sufre sin razón alguna. Ante esta situación el texto no da ninguna solución. Dios mismo parece que permite dicho sufrimiento, parece que se convierte en enemigo de su misma criatura como en el mito del dios malo. El libro de Job sin responder al problema del sufrimiento del justo muestra que en el seno de la misma fe -en un Dios santo y en la convicción de que el hombre es responsable del mal- se halla un elemento trágico, que no se puede explicar mediante la lógica de la retribución. La fe se presenta como la apuesta en un Dios oculto, escondido, que actúa con su criatura graciosamente.

El relato adámico se relaciona con el mito de la creación a partir del caos nuevamente a través del simbolismo de la serpiente. Aunque el mal en el mito adámico no

¹⁸⁸ Cf. Jean Greisch, *op.cit.*, pp. 130-131.

se presenta como cooriginario a la misma creación, si se encuentra existiendo anterior al propio acto del sujeto.

Finalmente al pasar al mito del alma exiliada se aprecia una diferencia radical entre ambos mitos. Mientras el relato del alma exiliada presenta una visión dicotómica, el mito adámico concibe al hombre desde una perspectiva unitaria. A pesar de ello Ricoeur establece una relación sugerente entre ambos. El punto de contacto lo encuentra en la experiencia histórica del éxodo que vivió el pueblo judío ya sea en la salida de la cautividad de Egipto o en el retorno del exilio de Babilonia. Estos acontecimientos históricos elevados a la categoría de símbolo encuentran su representación plástica en la expulsión de Adán y Eva del paraíso. El hecho simbólico de la expulsión de Adán y Eva se puede comparar con el alma que es castigada y exiliada de los espacios celestes para morar en el cuerpo. La confrontación de ambos mitos le permite a Ricoeur poner de manifiesto la excesiva influencia que a lo largo de la historia ha tenido el relato del alma exiliada sobre el mito adámico. Por otra parte corrige la fuerte dicotomía que se le atribuye a la tradición platónica y que se expresa en la afirmación de que es el cuerpo la sede del mal¹⁸⁹. Un atento análisis sobre diversos textos platónicos, le permite descubrir que en última instancia es el alma la causa del mal. El cuerpo no es el origen del mal sino el lugar donde se vive la desarmonía del alma¹⁹⁰.

De esta manera, la interpretación estática y dinámica de los mitos ha concluido. La interpretación estática le permite a Ricoeur comprender el contenido esencial de cada uno de ellos, al captar sus diferencias. La reflexión dinámica de los mitos muestra como el mito adámico recapitula en sí mismo las características básicas de los otros mitos. Ricoeur a partir de la interpretación estática y dinámica de los mitos concluye que « Le mythe de chute a besoin de ces mythes afin que le Dieu éthique qu'il présuppose demeure *Deus absconditus* y que l'homme coupable qu'il dénonce apparaisse aussi comme la victime d'un mystère d'iniquité qui le rend digne de Pitié autant que de Colère »¹⁹¹.

¹⁸⁹ Cf. Jean Greisch, *op. cit.*, p. 135.

¹⁹⁰ Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 315ss.

¹⁹¹ *Ibidem.*, p. 321.

"El mito de la caída tiene necesidad de estos mitos a fin de el Dios ético que el presupone permanezca como Dios escondido y que el hombre culpable que el denuncia aparezca también como la víctima de un misterio de iniquidad que lo vuelve digno de Piedad, así como de Cólera".

3. LA HERMENÉUTICA DE LA SOSPECHA.

Después de conocer las características fundamentales de la hermenéutica donadora de sentido y los aportes que ella ofrece para adquirir una comprensión de lo que es el hombre, ahora se mostrarán los rasgos esenciales de la hermenéutica como ejercicio de sospecha y en consecuencia la concepción que presenta del ser humano. Es conveniente aclarar que Ricoeur se sirve de varias propuestas filosóficas para conformar esta hermenéutica, sin embargo toma como ejemplo paradigmático el psicoanálisis freudiano que revela una faceta nueva del sujeto.

3.1 Características de la hermenéutica como ejercicio de sospecha.

Ricoeur considera que el pensamiento filosófico de Nietzsche, Freud y Marx, tienen rasgos comunes que permiten construir lo que él denomina “la hermenéutica de la sospecha”. Esta manera de considerarlos es similar a la de Foucault, el cual en un pequeño texto publicado en 1965 afirma: “Marx, Nietzsche y Freud... no han dado un sentido nuevo a las cosas que no lo tenían. Han cambiado en realidad la naturaleza del signo y han modificado la forma en que generalmente se interpretaba el signo”¹⁹².

Las características principales que Ricoeur señala de esta hermenéutica son:

- El rechazo crítico al objeto de la fenomenología de la religión.
- La sospecha sobre la conciencia que se presenta como transparente a sí misma.
- El ejercicio permanente de destrucción que propone una nueva manera de interpretar.
- La búsqueda de la ampliación de la conciencia.

El primer factor común que une a los maestros de la sospecha es el rechazo al objeto de la fenomenología de la religión: lo sagrado. De esta forma la hermenéutica como ejercicio de sospecha se opone radicalmente a la hermenéutica como apertura de sentido. Así para Marx la religión es un elemento superestructural de la sociedad, que como expresión ideológica de las clases dominantes se convierte en un factor alienante para el ser

¹⁹² Michel Foucault, *Nietzsche, Freud y Marx*, p. 23.

humano. Nietzsche por su parte considera que el fenómeno religioso, de manera especial el cristianismo es un discurso que promueve una “moral de esclavos”, es decir, de hombres débiles y enfermizos que renuncian a la vida, que olvidan su fidelidad a la tierra, con el pretexto falso de dirigir su existencia hacia una más allá ilusorio. Finalmente Freud piensa que la religión es la expresión de la neurosis colectiva de la humanidad. Esta primera característica se completará con otras más esenciales.

Marx, Nietzsche y Freud presentan otra característica común que consiste en mostrar la conciencia como conciencia falsa. Frente a la afirmación cartesiana “pienso luego existo” en la que se propone como primera evidencia fundamental del *Cogito* su naturaleza pensante de manera clara y evidente, los maestros de la sospecha extienden la duda de las cosas a la conciencia misma. Su duda se transforma en una crítica contundente. Nietzsche pone su atención en “la conciencia buena” y al internarse en ella “como buen excavador de los bajos fondos” descubre que su bondad, su profundidad ideal es una máscara tras la que esconde su hipocresía, su resignación, en suma su desprecio a la vida. La resignación y el desprecio a la vida de la conciencia se transforman en una “buena moral”¹⁹³. Freud a través de la interpretación de los sueños y mediante la terapia psicoanalítica busca las pulsiones que el sujeto ha reprimido. Por último Marx, al inicio de su obra *El Capital* sostiene que tiene que hundirse en la bruma, para mostrar que la profundidad del planteamiento burgués es pura banalidad. Marx además está convencido que no es la conciencia la que determina la vida, sino las condiciones materiales de vida la que determinan a la conciencia.

El ejercicio de crítica y de sospecha que hacen sobre la conciencia es ante todo un ejercicio de destrucción (en el sentido que Heidegger da a esta palabra en el parágrafo 6 de *Ser y Tiempo*, al referirse al problema del “ser”). La destrucción consiste en remover los elementos sedimentados que evitan ver el problema en su raíz para poderlo apreciar en su sentido originario¹⁹⁴. La radicalidad con la que Heidegger plantea el problema del “ser” la continúan estos filósofos al dirigir su cuestionamiento a la conciencia que se piensa clara y transparente.

Este ejercicio de “destrucción” lleva a otro rasgo básico. Marx, Nietzsche y Freud proponen nuevas maneras de interpretación que les permiten ir del sentido manifiesto al

¹⁹³ Cf. *Ibidem.*, p. 30.

¹⁹⁴ Cf. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 46.

sentido oculto. Así mediante el concepto de “ideología” Marx pone en evidencia la forma sutil como una clase social se justifica a sí misma a través de los elementos superestructurales. Nietzsche a través de su método genealógico muestra como el lenguaje es una interpretación que sirve de máscara a la conciencia y por último Freud, a través del ejercicio psicoanalítico busca una comprensión de la lógica del inconsciente.

En este punto Foucault, precisa además que para Nietzsche y Freud, y en menor medida para Marx, la interpretación de la conciencia se convierte en una tarea siempre abierta. Freud lo descubre en sí mismo al interpretar los sueños. Nietzsche considera la imposibilidad de llegar a una filología fijada de forma absoluta, pues el filólogo al acercarse a la palabra la encuentra ya interpretada. Marx en el texto del *Dieciocho Brumario* afirma que su interpretación sobre la infraestructura y supraestructura, podría darse “a un nivel más profundo o a un nivel más general”¹⁹⁵.

Un último rasgo común de estos pensadores, es que “... los tres comienzan por la sospecha concerniente a las ilusiones de la conciencia y continúan con el astucia del descifraje, los tres finalmente lejos de ser detractores de la ‘conciencia’ apuntan a una extensión de esta”¹⁹⁶.

Así Marx apela a “la toma de conciencia” de la clase oprimida para suprimir la situación de explotación. Nietzsche a través del profeta Zaratustra anuncia la llegada del superhombre y la necesidad de realizar una transmutación de todos los valores. Por último Freud por medio de la práctica psicoanalítica busca la superación de impulsos reprimidos y la ampliación del campo de la conciencia.

3.2 El hombre como ser deseo.

Después de mostrar las características generales de la hermenéutica de la sospecha, este apartado expone la reflexión que Ricoeur hace sobre el ser humano a partir del psicoanálisis de Freud.

¹⁹⁵ Cf. Michel Foucault, *op. cit.*, p. 47

¹⁹⁶ Paul Ricoeur, *De l'interprétation Essai sur Freud*, p. 45.

Ricoeur aborda el pensamiento freudiano en su libro *De l'interprétation. Essai sur Freud*¹⁹⁷. Este texto presenta un estudio sobre las obras más significativas de Freud e identifica los conceptos fundamentales de la teoría psicoanalítica, para después realizar una reflexión de índole filosófica sobre dicha teoría. La obra *De l'interprétation. Essai sur Freud* se encuentra dividida en tres libros. El primero sitúa el psicoanálisis de Freud en el conjunto total de la reflexión de Ricoeur y pone en claro las cuestiones metodológicas. El segundo lleva a cabo la lectura de la obra de Freud y expone los conceptos básicos de la primera tópica: consciente, preconsciente e inconsciente. Desarrolla el concepto de pulsión y su manifestación a través de la representación. Después presenta la segunda tópica donde se introducen nuevos conceptos: el ello, el yo y el superyo. Muestra como la teoría de las pulsiones se enriquece con el concepto de pulsión de muerte. Trata además el problema del sueño que revela lo que es el sujeto y que permite pasar del problema del individuo al problema de la sociedad. Expone como Freud aborda el arte y la religión para desembocar en una concepción del individuo y de la cultura. Finalmente en el tercer libro Ricoeur termina con una interpretación filosófica de la propuesta psicoanalítica que se centra en las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis, así como en la cuestión del sujeto. Este último aspecto es el tema central que le interesa a Ricoeur y que pone de manifiesto al principio de la obra cuando se pregunta ¿qué nueva comprensión ofrece al sujeto el psicoanálisis?¹⁹⁸.

Precisamente sobre esta cuestión trata el presente apartado.

Como ya se mencionó el punto de partida de la hermenéutica de la sospecha es la conciencia falsa, es decir, el *Cogito* que considera que tiene una idea clara e inmediata de sí mismo y que además se presenta como fundamento de toda la realidad. Nada más propio que la teoría psicoanalítica de Freud para realizar una crítica contundente a esta pretensión. El psicoanálisis lleva a cabo esta crítica a través de tres momentos: el descentramiento de la conciencia, la superación del objeto como realidad meramente cognoscible y el narcisismo

¹⁹⁷ Cf. François Dosse, *Paul Ricoeur: Les sens d'une vie*, pp. 321-342. En este texto el autor describe el ambiente intelectual en el que surge la obra de Ricoeur. Desde una perspectiva general se ubica dentro de la década de los sesentas la cual se caracteriza por la ascensión del estructuralismo como pensamiento dominante de las ciencias sociales, y en consecuencia se pone en cuestión el quehacer de la propia fenomenología. Desde una perspectiva específica su obra se encuentra con el rechazo generalizado propiciado por Lacán y su escuela. Solo estudios posteriores, permitirán tener una valoración justa de ella, dentro del contexto global de su pensamiento desarrollado hasta ese momento.

¹⁹⁸ Cf. Paul Ricoeur, *op.cit.*, p. 8.

propio de la conciencia. En primer lugar, Freud descentra la conciencia al reducirla a un elemento de la tópica. La conciencia es simplemente una “localidad psíquica” junto con el inconsciente y el preconscious. Con base en esto, el sentido se traslada al inconsciente en donde el deseo se manifiesta a través de las pulsiones que da a conocer por medio de las representaciones. La transformación de un sujeto cognoscente a un sujeto de deseo¹⁹⁹ cambia inevitablemente el objeto, el cual generalmente se entendía como objeto de conocimiento. Ahora, el objeto se constituye por las pulsiones que se dirigen hacia su destino. De esta manera, el sistema tópico-económico convierte al objeto de conocimiento en un objeto de deseo. El último concepto que para Ricoeur termina de desasir la falsa conciencia es el de narcisismo. Por el narcisismo, la pulsión libidinal no sólo constituye a los objetos de deseo, sino que el mismo sujeto se convierte en dicho objeto de deseo. Así el *Cogito* no es aquel que dirige la pulsión, sino “eso, al que la pulsión se dirige”²⁰⁰. Freud tuvo claridad del alcance crítico que su teoría inflingía a la visión moderna de la conciencia humana. A la humillación cosmológica de Copérnico, donde el hombre ya no es el centro del cosmos; seguida por la que realizó Darwin, en la que el ser humano forma parte de la evolución de las especies animales, se debe sumar la humillación que lleva a cabo la teoría psicoanalítica. Ésta, realiza una humillación mas profunda sobre la conciencia moderna, al mostrar que el “ego no es dueño de su propia morada” y que el origen de su sentido se encuentra en el inconsciente. Al respecto Freud afirma:

Tu crois savoir tout ce qui se passe dans ton âme dès que c'est suffisamment important, parce que ta conscience te l'apprendrait alors. Et quand tu restes sans nouvelle d'une chose qui est dans ton âme, tu admets, avec une parfaite assurance, que cela ne s'y trouve pas... Rentre en toi-même, profondément, et apprends d'abord à te connaître, alors tu comprendras pourquoi tu dois tomber malade, et peut-être éviteras-tu de le devenir²⁰¹.

¹⁹⁹ Hablando estrictamente en la obra de Freud no se puede hablar del concepto de sujeto con el significado que posee dentro de la filosofía entendido como aquel núcleo o sustancia originaria de sentido, sino solo como un conjunto de pulsiones cuya dirección va constituyendo una serie de objetos libidinales. Aquí el término se utiliza en su sentido más amplio, entendido como “el espacio” en donde se manifiestan las pulsiones mediante las representaciones.

²⁰⁰ Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 446.

²⁰¹ *Ibidem.*, p. 448.

“Tu crees saber todo lo que pasa en tu alma, porque tu conciencia te enseñaría lo que es suficientemente importante. Y cuando tu quedas sin noticia de algo que esta en tu alma, admites con perfecta seguridad que ella no se encuentra... Entra en ti mismo, profundamente y aprende primero a conocerte, entonces comprenderás porque tu debes caer enfermo y posiblemente evitarás llegar a ello”.

Luego de este proceso de desasimio de la conciencia viene un segundo momento de recuperación, cuyo punto de partida es la “presentación psíquica de la pulsión”. Este concepto permite establecer el camino de retorno de lo inconsciente a lo consciente, pues aunque el origen del sentido se encuentra en el inconsciente, únicamente aparece como tal cuando entra en la esfera de lo consciente. Así, entre lo inconsciente y lo consciente existe una continuidad y una dialéctica, que está asegurada por la pulsión que se presenta psíquicamente²⁰². El terapeuta es quien mediante los métodos que ofrece el psicoanálisis interpreta la representación psíquica de las pulsiones ayudando de esta manera al individuo a ensanchar su campo de conciencia.

A partir de estos dos momentos Ricoeur elabora un concepto que el denomina “la arqueología del sujeto”. Este concepto tiene la finalidad de mostrar un *Cogito* que es ante todo un sujeto puesto en la existencia por el deseo²⁰³. Para elaborar la noción de “arqueología” utiliza los conceptos básicos del inconsciente, del ello y del superyo y posteriormente los orienta hacia un diálogo con la tradición filosófica.

Para Ricoeur la dimensión arqueológica del sujeto tiene dos sentidos. El primero tiene un sentido individual y hace referencia a lo que Freud llama inconsciente (primera tópica) o ello (segunda tópica). En la primera tópica el inconsciente es la zona de mayor profundidad y su núcleo está “formado por presentaciones de pulsión que quieren descargar sus inversiones”. Todo lo que acontece en el inconsciente permanece ahí, sin que nada se olvide y su funcionamiento es ajeno al principio de realidad así como la lógica de temporalidad. El inconsciente se rige exclusivamente por el principio del placer. Al pasar a la segunda tópica, el ello es el que asume las características del inconsciente y Freud lo describe como una zona oscura, impenetrable, que se puede comparar a un “caos, a una caldera llena de hirvientes impulsos”. Freud a propósito de lo dicho anteriormente sostiene que: « Les désirs qui n'ont jamais surgi hors du ça, de même que les impressions qui sont

²⁰² Cf. Paul Ricoeur, *Le conscient et l'inconscient*, en *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique I*, pp. 101-121. En este texto, Ricoeur reflexiona sobre las relaciones dialécticas entre el inconsciente y lo consciente como quehacer necesario para abordar el problema del *Cogito* desde una perspectiva filosófica tomando en cuenta los aportes del psicoanálisis.

²⁰³ Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation Essai sur Freud*, p. 461.

restées enfouies par suite du refoulement, sont virtuellement impérissables et se retrouvent tels qu'ils au bout de longues années »²⁰⁴.

El segundo sentido de la dimensión arqueológica tiene un carácter socio-cultural. Así, mientras el ello revela lo arqueológico en su dimensión individual, el superyo lo muestra en su nivel social. Para Freud el superyo está estrechamente ligado al ello y la explicación de dicha relación se encuentra en el complejo de Edipo. La vivencia del complejo de Edipo además de explicar la manera como el hijo va viviendo las relaciones sexuales con sus progenitores, describe también como el sujeto va definiendo sus relaciones sociales, lo cual le permite ubicarse dentro de los roles que la sociedad impone. Esto significa que la ley y la moralidad de la sociedad se introyectan en el aparato psíquico del individuo, permitiendo que el superyo se convierta en una instancia de legalidad interna que regula la conducta del yo frente a la realidad social. El complejo de Edipo simboliza la integración del individuo a la institución, la cual se da bajo el signo del temor y la represión de los deseos del ello.

Ricoeur luego de presentar los rasgos esenciales de la arqueología del sujeto con base en los conceptos freudianos, asume dichos rasgos para darles una orientación filosófica. El punto de partida para Ricoeur es el ello que al ser un fondo oscuro, "lleno de impulsos hirvientes" no puede ser expresado en su totalidad. El deseo puede ser expresado a través del lenguaje, pero nunca puede ser agotado por el mismo. Ricoeur expresa lo anterior con las siguientes palabras: « Ce qui, dans l'inconscient est susceptible de parler, ce qui est représentable renvoie à un fond non symbolisable : le désir comme désir. C'est ici la limite que l'inconscient impose à toute transcription linguistique qui se voudrait sans reste »²⁰⁵.

En la tradición filosófica el problema del sujeto como deseo puede ser encontrado en diferentes autores. Hegel lo trata dentro de la *Fenomenología del Espíritu* en el apartado de la autoconciencia, en donde sostiene que por el deseo o la apetencia una autoconciencia

²⁰⁴ *Ibidem.*, p. 466.

"Los deseos que nunca surgieron fuera del ello, aún las impresiones que quedaron enterradas por causa de la represión son virtualmente imperecederas y se encuentran tal cual, al cabo de muchos años".

²⁰⁵ *Ibidem.*, p. 475.

"Lo que en el inconsciente es susceptible de hablar, lo que es representable reenvía a un fondo no simbolizable: el deseo como deseo. Es este el límite que el inconsciente impone a toda transcripción lingüística que quisiera ser total".

se pone frente a otra y se sabe distinta de ella²⁰⁶. Nietzsche funda todo origen de sentido vital, cognoscitivo o axiológico en la voluntad de poder, al respecto este filósofo sostiene: “Las apetencias se especializan cada vez mas: su unidad es la voluntad de poder (para tomar la expresión de las mas fuertes pulsiones que ha dirigido todo desarrollo orgánico hasta el presente). Reducción de todas las funciones orgánicas fundamentales a la voluntad de poder”²⁰⁷

Por su parte, Spinoza al tratar las afecciones del alma, en su obra titulada *Ética* sostiene que:

Cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser.

El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada exterior a la esencia actual de esta cosa.

El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto ideas confusas, se esfuerza en perseverar en su ser con una duración indefinida y tiene conciencia de su esfuerzo²⁰⁸.

En el escolio de la proposición IX explica que este esfuerzo relacionado con el alma se llama voluntad, pero considerado junto con el cuerpo recibe el nombre de “apetito” y esto es precisamente lo que define la esencia del hombre. Finalmente, para Spinoza la diferencia entre “apetito” y “deseo” radica en que el deseo implica la conciencia que el sujeto tiene de su apetito. El deseo es lo que define al sujeto²⁰⁹.

Sin embargo es Leibniz en consideración de Ricoeur, quien mejor anticipa a Freud. El concepto central en Leibniz es el de mónada, que es la unidad básica de la realidad. Sus características son la simplicidad, la incorruptibilidad y junto con ello su dinamismo autónomo. La mónada especialmente la humana es como un espejo viviente del universo que lo abarca a través de sus representaciones. Estas pueden ser de dos tipos: conscientes (que denomina apercepciones) o inconscientes (llamadas percepciones)²¹⁰. A partir de esta distinción se puede hablar de una representación que se ubica dentro del orden cognoscitivo y tiende a la verdad, y otra representación de orden vital y que es expresión del esfuerzo o del apetito. Respecto a esta última representación Leibniz afirma: « L'action du principe

²⁰⁶ Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, pp. 111-113.

²⁰⁷ Luis Jiménez Moreno, *El pensamiento de Nietzsche*, p. 93.

²⁰⁸ Spinoza, *Ética*, pp. 170-173.

²⁰⁹ Cf. *Ibidem.*, p. 173.

²¹⁰ Cf. Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía II*, 78-79.

interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée Appétition ; il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose et parvient à des perception nouvelles »²¹¹.

La frase que dice: "...es verdad que el apetito no siempre sabría llegar a toda la percepción donde ella tiende..", es esencial pues permite conectar con el planteamiento de Freud, en donde el inconsciente no puede ser traducido de forma completa en lenguaje y en consecuencia se pone de manifiesto que en el sujeto existe un fondo oscuro que no puede ser penetrado completamente por la conciencia. De esta manera aunque el tema del deseo no es privativo de Freud, como se puede apreciar sobre todo en Spinoza y Leibniz, lo que sí es propio de él, es el hecho de trasladar el origen del sentido al deseo, para después alcanzar el sentido del deseo a través de un modo nuevo de interpretación, que es el análisis psicoanalítico.

En suma la dimensión arqueológica del sujeto consiste en concebir que el rasgo esencial del *Cogito* es el deseo. Gracias al deseo el sujeto se encuentra puesto en la existencia. El deseo le revela al sujeto su propia finitud, pues aunque el deseo se puede expresar mediante el lenguaje, éste no es capaz de simbolizar todo lo que es el deseo. El sujeto es incapaz de conocer la profundidad oscura que habita en él.

Sin embargo para Ricoeur la dimensión arqueológica no agota todo lo que es el sujeto. A esta dimensión arqueológica del *Cogito* que se obtiene a partir de la reflexión sobre la teoría psicoanalítica, Ricoeur la completará con la "dimensión teleológica" del sujeto para lo cual recurrirá a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

²¹¹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 477.

"La acción del principio interno que hace el cambio o el pasaje de una percepción a otra, puede ser llamada apetición, es verdad que el apetito no siempre sabría llegar a toda la percepción donde ella tiende, pero obtiene siempre algo y llega a nuevas percepciones".

3.3 La dimensión arqueológica-teleológica de la existencia humana.

La existencia humana no sólo se comprende develando su dimensión arqueológica, sino encontrando en ella una dimensión que apunte hacia un fin, que muestre su devenir consciente. Ricoeur es preciso en esto al decir: « Seul a un arche un sujet qui a un telos »²¹².

Procediendo bajo la inspiración de la dialéctica hegeliana, el filósofo francés considera que un pensamiento deja de ser abstracto, si se determina dialécticamente mediante una negación. Por ello a la teoría psicoanalítica de Freud, le opone la fenomenología Hegeliana. La oposición dialéctica de ambas posturas permite ver que mientras la dimensión arqueológica del sujeto se encuentra tematizada en Freud, este aspecto se haya de forma implícita en Hegel. Por el contrario en la *Fenomenología del Espíritu* la dimensión teleológica está desarrollada en tanto que en el psicoanálisis freudiano está de manera implícita. La intención de esta confrontación dialéctica no tiene la finalidad de complementar los contenidos de ambas posturas, pues sus discursos, se ubican en dimensiones distintas. Lo que Ricoeur busca es que uno y otro discurso puedan ser leídos mediante el prisma de su opuesto y de esta manera hacer una reflexión temática sobre lo que está implícito en cada uno de ellos.

3.3.1 La arqueología en la fenomenología hegeliana.

Como se acaba de mencionar la *Fenomenología del Espíritu* tiene un carácter eminentemente teleológico. La fenomenología hegeliana que es “la experiencia de la conciencia en su camino hacia la ciencia”²¹³ revela -al igual que el psicoanálisis- que la conciencia no posee en sí misma la fuente de sentido. Ella mediante el trabajo arduo de la negación y del esfuerzo recorre una serie de figuras que se inicia desde la “conciencia sensible” hasta llegar al “espíritu”²¹⁴. Ahora bien, su recorrido es dialéctico, es decir, es un trayecto en donde lo que se niega, no se rechaza sino que se asimila en un momento superior. De esta manera, el sujeto al pasar de la “conciencia” a la “autoconciencia”, de ella a la “razón” y de ésta al “espíritu” adquiere su sentido y su verdad. Por esta razón Hegel

²¹² Paul Ricoeur, *De l'interprétation: Essais sur Freud*, p. 481

“Solo un sujeto que tiene un telos tiene un arche”.

²¹³ Cf. Hegel, *op. cit.*, p. 60.

²¹⁴ Cf. Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger*, p. 232. Colomer, sostiene que el “espíritu” se refiere a la comunidad histórica en la que se encuentra el individuo con toda la riqueza familiar, ética, jurídica, artística, cultural y religiosa que ella supone.

afirma constantemente que la verdad se encuentra en el proceso y al final del recorrido. En la fenomenología Hegeliana además de este proceso ascendente de la “conciencia sensible” al “espíritu”, existe un proceso descendente en donde el “espíritu” dirige la marcha de la “conciencia”. Por eso, lo que para la conciencia es un proceso de conocimiento arduo y doloroso, para el “espíritu” es un camino ya recorrido y por ende conocido. Hegel expresa lo anterior cuando sostiene que: “...el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu como etapas de un camino ya trillado y allanado...”²¹⁵.

En fin, las tres lecturas que ofrece la *Fenomenología del Espíritu* y que son: la gnoseológica entendida como la relación de conocimiento entre el sujeto y el objeto; la humanista vista como el proceso de formación del individuo en una comunidad históricamente situada; y la teológica, en donde el “espíritu” se transforma en “saber absoluto” (y así dios no es sino la comunidad histórica que tiene conciencia de sí²¹⁶), muestran el rasgo eminentemente teleológico, en el que la conciencia no es el punto de referencia, sino el destino al que ella apunta. Ante esta característica esencial de la fenomenología hegeliana se puede cuestionar si en ella se encuentra una dimensión arqueológica o dicho en otras palabras, si el deseo tiene un lugar dentro de la *Fenomenología del Espíritu*, para poder afirmar con Ricoeur que toda teleología supone una arqueología.

La respuesta a la cuestión anterior se encuentra en la *Fenomenología del Espíritu*. Este texto afirma que la conciencia luego de recorrer dialécticamente el camino de la certeza sensible, de la percepción y del entendimiento, entra por fin al reino de la verdad²¹⁷. Hegel sostiene que en este “reino” o dimensión lo esencial del sujeto o ahora “autoconciencia” es la apetencia o el deseo. Gracias al deseo la autoconciencia percibe “la realidad en sí” como vida y no simplemente como objeto de conocimiento. Al respecto Hegel sostiene: “Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como lo que es tiene también en sí, en cuanto se lo pone como *lo que es*, no sólo el modo de la certeza sensible

²¹⁵ Hegel, *op. cit.*, p. 21.

²¹⁶ Cf. Eusebi Colomer, *op. cit.*, pp. 230-234.

²¹⁷ Cf. Hegel, *op. cit.*, p. 107.

y de la percepción, sino que es ser reflejado en sí mismo, y el objeto de la apetencia inmediata es algo vivo”²¹⁸.

Así, la conciencia como deseo enfrenta de manera dialéctica su relación con el objeto de deseo. Primero viendo su objeto como algo distinto de ella, segundo consumiendo su objeto y por último afirmándose a sí misma al haber satisfecho su deseo. Sin embargo, Hegel aclara que el deseo se satisface realmente cuando una conciencia se encuentra frente a otra conciencia que desea y en este encuentro, la conciencia deviene en autoconciencia²¹⁹.

El dinamismo propio del deseo pone a los individuos en una dimensión de intersubjetividad, que eleva al sujeto del plano de “la conciencia” al plano del “espíritu”. Sobre esto Hegel afirma que: “Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo”²²⁰.

Lo anterior se puede expresar en lenguaje freudiano diciendo que, el principio de placer dirigido por el narcisismo del *ego* se encuentra mediado por las exigencias del superyo y del yo al entrar en contacto con el principio de realidad.

Como se puede observar, en la fenomenología Hegeliana la dimensión arqueológica es la condición de posibilidad para plantear la dimensión teleológica de la conciencia, dicho con palabras de Hegel, es la posibilidad para entrar al “reino del espíritu”. Al respecto este filósofo alemán es contundente cuando afirma que: “La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche mas allá supransensible para marchar hacia el día espiritual del presente”²²¹.

Como ya se dijo, por el deseo una autoconciencia se sabe frente a otra autoconciencia. En este nivel de desarrollo fenomenológico la satisfacción del deseo de las autoconciencias se hace por medio del reconocimiento, ya que una autoconciencia puede tener plena conciencia de sí, únicamente a través de la mediación de otra autoconciencia. Sin embargo el reconocimiento entre ellas, no se da de forma igualitaria y pacífica, sino

²¹⁸ *Ibidem*, p. 108.

²¹⁹ Cf. *Ibidem*., p. 112.

²²⁰ *Ibidem*., p. 113.

²²¹ *Ibidem*.

bajo el signo de la lucha y de la dominación. Hegel muestra la lucha por el reconocimiento en la dialéctica del amo y del esclavo.

En la dialéctica del amo y el esclavo, las autoconciencias luchan por el reconocimiento lo que exige que arriesguen su propia vida. Una de ellas arriesga la vida al dominar a la otra autoconciencia y ésta por miedo a morir conserva su vida sometiéndose. De esta forma, surge el señor por una parte y el siervo por otra. El señor que dominó por arriesgar su vida desea también sojuzgar a la naturaleza y para lograrlo necesita que el siervo trabaje para él. El siervo al obedecer reconoce al señor, pero este reconocimiento no le basta al amo, pues para que fuera pleno tendría que venir de otro señor. El siervo por su parte no arriesgó la vida porque lo que tuvo frente a sí, fue al “verdadero señor” que es la muerte. La angustia que el sujeto experimentó le hizo tomar conciencia de sí. “En efecto, - dice Hegel- esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este y o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, el señor absoluto”²²².

El trabajo que el siervo realiza para el señor le permite humanizar la naturaleza y además le da la ocasión para formarse a sí mismo en la medida que transforma la realidad mediante su esfuerzo. El siervo a través de las constantes negaciones conquista su libertad perdida. En este momento la dialéctica entre el amo y el esclavo se invierte, pues el siervo por el proceso que ha vivido se constituye en señor de sí mismo y de la naturaleza que él trabaja. Por su parte el señor al requerir del reconocimiento de un inferior a él y al no ser capaz de dominar directamente la naturaleza se mostrará finalmente como una conciencia servil.

La exposición de la dialéctica del amo y del esclavo en esta investigación pone de relieve el alcance sociopolítico del deseo y del reconocimiento. Así, la lectura que hace Marx de este tema le permite obtener la conclusión de que la lucha de clases es el motor de la historia. En cambio Hegel y Freud pueden afirmar que es la satisfacción del deseo así como el reconocimiento intersubjetivo, lo que en realidad mueve al individuo y a la sociedad. Esta perspectiva es la que asume Ricoeur al explicitar la dimensión arqueológica en la fenomenología Hegeliana.

²²² *Ibidem*, p. 118.

3.3.2 La teleología en el psicoanálisis freudiano.

Después de analizar la dimensión arqueológica en la *Fenomenología del Espíritu*, Ricoeur pone de relieve la dimensión teleológica en el psicoanálisis freudiano. Esta dimensión la busca en tres conceptos:

- Los conceptos operatorios en los que se funda el psicoanálisis.
- El concepto de identificación.
- El concepto de sublimación.

Los conceptos operatorios que Ricoeur destaca del psicoanálisis son: la visión solipsista que la tópica presenta del aparato psíquico y la terapia psicoanalítica que se presenta en un marco de intersubjetividad.

Respecto a la visión que la primera tópica presenta del aparato psíquico se establece una relación dialéctica entre lo inconsciente y lo consciente. En la segunda tópica las relaciones se presentan entre el Yo, el Ello y el Superyo, las cuales pueden interpretarse desde la perspectiva de la dialéctica del amo y el esclavo²²³. Ahora bien, independientemente que las tópicas presenten de manera solipsista las relaciones entre los lugares psíquicos (inconsciente, preconsciente y consciente) o los roles (Ello, Yo y superyo), el aparato psíquico del individuo se gesta dentro de un ambiente de intersubjetividad, dicho en lenguaje hegeliano, la autoconciencia se forma cuando entra al reino del espíritu.

En cuanto a la relación que se establece en el análisis clínico Ricoeur sostiene que: «La relation analytique tout entière peut être réinterprétée comme dialectique de la conscience, s'élevant de la vie à la conscience de soi, de la satisfaction du désir à la reconnaissance de l'autre conscience»²²⁴.

En la terapia psicoanalítica, -a semejanza de lo que ocurre en la fenomenología Hegeliana- el paciente realiza un trabajo para reconocer en sí mismo la verdad que está oculta para él. El reconocimiento no se logra de manera solipsista, sino que requiere de la mediación del analista. Este último, mediante su preparación cualificada ayuda al individuo a reconocer su propia verdad. El analista juega aquí el papel de la conciencia filosófica o

²²³ Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 500.

²²⁴ *Ibidem.*, p. 496.

“Toda la relación analítica puede ser reinterpretada como dialéctica de la conciencia, elevándose de la vida a la conciencia de sí, de la satisfacción del deseo al reconocimiento de la otra conciencia”.

“espíritu” quien después de haber recorrido el camino, puede ayudar a otros a hacerlo. La meta tanto en el psicoanálisis como en la fenomenología es la ampliación del campo de la conciencia.

Así aunque en el psicoanálisis el deseo se muestra como una pulsión que se conoce a través de las representaciones, en realidad el deseo aparece como tal, por que está inserto en un entramado de relaciones intersubjetivas, en las cuales tiene su realización, su satisfacción y su reconocimiento tal como lo afirma Hegel.

Al hablar del concepto de identificación es necesario primero definirlo

...no sólo [como]...un proceso de reconocimiento (establecimiento de una relación de similitud), sino que es también la operación constitutiva de una identidad del yo y, como tal participa de una dialéctica histórica que conduce al sujeto, a través [del complejo] de Edipo, a estructurarse como yo con referencia a las instancias del ideal del yo y del superyo²²⁵.

Al presentar la identificación como una “operación constitutiva de la identidad del yo”, Ricoeur considera que la primera y segunda tópica no explican suficientemente como a partir de una base pulsional se integra en la identidad del yo, la autoridad y la represión. Es obvio que él no desconoce la función del superyo, los procesos de idealización del yo, así como el complejo de Edipo. Sin embargo, piensa que el psicoanálisis freudiano carece de una reflexión profunda sobre el problema de la intersubjetividad. Para Ricoeur el sistema económico-energético freudiano (en donde la pulsión elige su objeto y se relaciona o se aparta de él a través de una serie de inversiones o desinversiones) es un aparato teórico muy estrecho para poder plantear el problema de la intersubjetividad y por ende el de una dimensión teleológica. Ahora bien, ¿en qué sentido el concepto de identificación apunta hacia una teleología y no sólo a una arqueología? Ricoeur entreve la respuesta en un texto de Freud titulado *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* en el que se aborda el problema de “la pérdida del objeto”. Según Freud, cuando el Yo pierde su objeto, las pulsiones que invierten dicho objeto se retiran y retornan al narcisismo del Yo. Así lo expresa él, al afirmar: “Quand on a perdu un objet, qu'on s'est vu forcé d'y renoncer, il arrive assez

²²⁵ Pierre Fedida, *Diccionario del psicoanálisis*, p. 106.

souvent q'on se dédommage en s'identifiant au dit objet, en l'érigeant à nouveau dans le Moi, de sorte qu'ici le choix objectal régresse vers l'identification"²²⁶.

Precisamente en este punto Ricoeur se cuestiona si toda pérdida del objeto conduce necesariamente un regreso al narcisismo del Yo o si por el contrario implica una educación del deseo del individuo al estar inmerso en el entramado de la intersubjetividad humana. Dicho en lenguaje hegeliano significaría plantear que una autoconciencia puede reconocer su deseo cuando está en relación con otra autoconciencia y en este proceso ascendente experimenta el trabajo de lo negativo²²⁷. Ricoeur encuentra la respuesta en el mismo texto, el cual, al hablar de la pérdida del objeto sostiene que dicha pérdida produce identificaciones profundas en el Yo, que son capaces de transformarlo gracias al valor afectivo del objeto perdido. Lo anterior implica por tanto que el individuo además de ser explicado como un sistema de pulsiones, puede mostrarse también como un sujeto que inserto en un entramado de relaciones intersubjetivas vive un cúmulo de vivencias afectivas que le permiten ir madurando. Este crecimiento adquiere una dimensión teleológica si se inserta en un dinamismo como el de la *Fenomenología del Espíritu*.

Al analizar el concepto de sublimación, que se puede definir como un "...proceso de producción de actividades superiores, indiferente, en apariencia, a una dinámica y a una economía sexuales inconscientes pero que encuentra en éstas su fuente, fuerza y régimen de funcionamiento"²²⁸, Ricoeur afirma que dicho concepto es aun más problemático que el de identidad, pues se cuestiona cómo es que se puede explicar la producción de productos culturales no sexuales, a partir de una economía sexual. Ricoeur responde – a partir del análisis que lleva a cabo de un texto de Freud, titulado *Una teoría sexual*- que el freudismo carece de un aparato conceptual que explique satisfactoriamente la relación entre el deseo y los productos culturales que en apariencia no tienen relación directa con una economía sexual. Sin embargo, Ricoeur sostiene que a pesar de esta carencia, el concepto de sublimación es una manera de expresar la dimensión progresiva y teleológica de la pulsión libidinal.

²²⁶ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 503.

"Al perder un objeto al que se ha visto obligado a renunciar, ocurre muy a menudo que se resarce identificándose con dicho objeto, erigiéndolo nuevamente en el Yo, y entonces la elección objectal regresa hacia la identificación".

²²⁷ Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 503.

²²⁸ Pierre Fedida, *op. cit.*, p. 160.

Así y a pesar de las limitaciones teóricas que poseen los conceptos anteriormente analizados, se pueden encontrar en ellos la dimensión teleológica a la que apunta la teoría psicoanalítica de Freud. Finalmente Ricoeur concluye que esta apertura, propiciada por la presencia de la fenomenología Hegeliana, permite leer los textos de Freud « ... entre une dialectique orientée vers l'instauration progressive de la conscience de soi et une économique qui explique à travers quels placements et déplacements du désir humain cette difficile instauration se poursuit »²²⁹.

²²⁹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 505

“... entre una dialéctica orientada hacia una instauración progresiva de la conciencia de sí y una económica que explica a través de emplazamientos y desplazamientos del deseo humano se prosigue esta difícil instauración”.

Ricoeur, reconoce que la lectura que hace de Freud, no es una lectura predominante en el ámbito del psicoanálisis, pues los sistemas tópicos, precisamente no dan pie para una lectura desde la intersubjetividad.

CONCLUSIONES: UNA REFLEXIÓN CRÍTICA SOBRE LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICA

Después de realizar un recorrido por las obras de Ricoeur que va desde *Le volontaire et l'involontaire* hasta *De l'interprétation. Essai sur Freud* a continuación se proseguirá con una reflexión crítica de su pensamiento que persigue los siguientes objetivos:

- Proponer los conceptos que engloban sistemáticamente su propuesta antropológica.
- Proponer algunos ejes conceptuales que se encuentran en su propuesta antropológica y que permiten captar la coherencia interna de reflexión filosófica.
- Reflexionar los alcances y límites de su propuesta antropológica.

I. Conceptos sistematizadores.

El primer concepto que se propone para sistematizar su propuesta sobre el hombre es “una antropología dialéctica”. Aquí el término “dialéctica” se entiende como la reflexión que procede mediante una serie de oposiciones para llegar a una nueva síntesis. La razón de este concepto se encuentra en las mismas obras de Ricoeur, en donde el recurso a la oposición dialógica ya de conceptos o ya de posturas filosóficas constituye una constante metodológica.

En su obra *Le volontaire et l'involontaire* la dialéctica se puede apreciar en la descripción fenomenológica sobre el campo volitivo. Aquí, el análisis intencional sobre el proyecto se completa por la descripción de los motivos, los cuales emergen de la vida afectiva de la corporalidad. Lo mismo sucede con el obrar y el consentir que encuentran su contraparte en la espontaneidad corporal y en la necesidad vital. Ahora bien, aunque la descripción eidética tiene la finalidad de delimitar con claridad las estructuras de lo voluntario y lo involuntario, así como la de manifestar la unidad intrínseca entre ellas, Ricoeur apela a la filosofía de Marcel, para poner de relieve la dimensión conflictiva y encarnada de dichas estructuras.

Al pasar al siguiente texto *Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, la comprensión sobre la condición humana que se realiza desde una reflexión de estilo trascendental establece una dialéctica entre los conceptos de finitud-infinitud aplicados en el orden teórico, práctico y afectivo del sujeto, los cuales desembocan en la noción de desproporción ontológica. En el orden teórico, la finitud del percibir es desbordada por la infinitud del decir cuya síntesis se encuentra en la imaginación. En el orden práctico, al carácter que expresa de forma concreta la manera de ser del sujeto, se le enfrenta la Idea de felicidad como el horizonte sobre el cual se pueden desplegar sus acciones. La síntesis se verifica en el concepto de respeto a la persona. Finalmente en el ámbito afectivo, la experiencia finita del placer se ve confrontada con el deseo infinito de felicidad y la síntesis se da en el *θυμος*, es decir en el coraje, fogosidad o corazón.

La siguiente tensión dialéctica se encuentra expresada, por una parte en *Finitude et culpabilité, La symbolique du mal* y por otra, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. De estos dos textos se pueden resaltar dos pares de conceptos. El primer par, está referido a la tensión entre dos hermenéuticas opuestas: una hermenéutica como donación de sentido frente a una hermenéutica como ejercicio de sospecha. Ambas ponen de manifiesto la necesidad de una reflexión que cumpla la función de mediación en el debate entre estos estilos opuestos de interpretación. La primera hermenéutica manifiesta su confianza en el lenguaje, el cual tiene la posibilidad de interpelar al hombre y remitirlo a una dimensión que lo trasciende.

La segunda hermenéutica no sólo duda de la transparencia del lenguaje, sino aún de la conciencia que se piensa transparente, sospecha de ella, se pone en guardia frente a la ingenuidad de la propia conciencia. Ricoeur utiliza el psicoanálisis de Freud como una mediación privilegiada de esta manera de interpretar.

Ahora bien, frente a este conflicto de interpretaciones ¿cuál es el concepto que permite servir de mediación? Como ya se ha visto en esta investigación el concepto que propone Ricoeur para realizar la mediación en este conflicto “es el símbolo y su capacidad de sobredeterminación”. El símbolo, entendido como aquel signo, en donde “un sentido primero remite a un sentido segundo”, ofrece la posibilidad de articular en su seno una interpretación ya desde la perspectiva de la hermenéutica como recolectora de sentido, ya desde una hermenéutica como ejercicio de sospecha. Esta capacidad de articular ambas

interpretaciones se denomina “sobredeterminación del símbolo”. La sobredeterminación es pues el espacio dialógico del símbolo donde se encuentran interpretaciones en conflicto.

A partir de esta tensión dialéctica entre una hermenéutica como ejercicio de sospecha y una hermenéutica donadora de sentido (las cuales se encuentran dirigidas a la comprensión del hombre) se llega a otro par de conceptos: la dimensión arqueológica y la dimensión teleológica de la subjetividad.

La noción de “dimensión arqueológica” del ser humano expuesta en el cap. II, 3.2 y 3.3 permite concluir que lo esencial en el hombre, es su deseo. Decir que el hombre está puesto en la existencia por el deseo, es decir que el hombre se encuentra originariamente situado o constituido por el deseo, y es por él, como el hombre se sabe en la existencia. Su esfuerzo de perseverar en su ser, es signo de la presencia de este deseo. Ahora bien, la especificidad del aporte freudiano a esta dimensión arqueológica, no consiste tanto en decir que lo esencial en el hombre es el deseo, sino en afirmar que este deseo se expresa de manera inconsciente y dicha satisfacción se manifiesta en la vida onírica del sujeto. De esta forma, el sentido de la subjetividad se traslada de la conciencia a lo inconsciente, permitiendo así, el descentramiento de la subjetividad.

En tensión dialéctica con la dimensión arqueológica se encuentra la dimensión teleológica. Esta dimensión tiene su modelo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, de la que Ricoeur toma algunas nociones para precisar el concepto de teleología del sujeto. La primera noción es el movimiento continuo, progresivo y sintético de la dialéctica hegeliana. Tal movimiento como ya se dijo en la investigación, permite ver que la verdad de una figura, se encuentra asumida en el siguiente estadio, de tal manera que el sentido está siempre delante de la propia conciencia. La verdad se encuentra al final del proceso. La segunda noción es la producción del “sí mismo”, la cual siendo inseparable de la primera; tiene su punto de partida en el deseo, la apetencia (Begierde). Estas nociones se completan con una tercera, que es la noción de intersubjetividad. Como quedó de manifiesto en el cap. II, 3.3, el deseo sólo es deseo en cuanto es reconocido como tal, en el contexto de la intersubjetividad, dicho en lenguaje hegeliano, cuando la conciencia entra en el “reino del espíritu”. Así a partir de estos rasgos se puede concluir que Ricoeur concibe la teleología como el dinamismo progresivo y sintético que el sujeto vive intersubjetivamente y que crece en la medida en que se apropia de las figuras que le dotan de sentido. Las figuras que

le proporcionan sentido no es algo que obtenga de sí mismo, sino que es aquello que elabora e interioriza a través de las mediaciones que la vida social le presenta.

Con base en el desarrollo de la dimensión arqueológica y teleológica de la existencia humana, se puede plantear una primera conclusión. Si por una parte, la tensión entre la hermenéutica de la sospecha y la hermenéutica como donación de sentido se pueden articular en la noción de símbolo, y por otra, el sujeto se encuentra constituido ontológicamente por una serie de tensiones dialécticas (lo voluntario y lo involuntario, lo infinito y lo finito, lo arqueológico y lo teleológico) entonces los diversos rasgos que Ricoeur ha ido desarrollando en torno al sujeto se pueden articular bajo la noción del “hombre como ser simbólico”. Así, el concepto del hombre en Ricoeur puede ser englobado y sistematizado bajo la noción de “antropología dialéctica y simbólica”²³⁰.

Esta primera conclusión requiere de dos precisiones, que se pueden explicitar mediante la siguiente pregunta ¿qué relación y diferencia tiene esta noción con la dialéctica hegeliana y con el concepto de hombre simbólico de Cassirer?

En cuanto a la primera parte de la cuestión, la dialéctica que utiliza Ricoeur se inspira en Hegel en lo que respecta al “trabajo de lo negativo” para pasar de “un concepto vacío y universal a un concepto concreto”. Todo el trayecto filosófico de Ricoeur está caracterizado por el esfuerzo metodológico que exige la dialéctica de la negatividad. Sin embargo, este filósofo se aparta del pensamiento hegeliano al rechazar la pretensión de alcanzar un saber absoluto mediante una teleología con un sentido fijado a priori. Su esfuerzo de construir una ontología de carácter “militante”, tiene como consecuencia que sus oposiciones dialécticas sean de carácter parcial y no se integren como en el caso de Hegel en una serie de síntesis de orden superior.

En cuanto a la segunda parte de la pregunta, es preciso ver los puntos de contacto y divergencia con Cassirer. Desde una perspectiva general ambos autores apelan al símbolo como una mediación necesaria para que el sujeto se comprenda a sí mismo. Ahora bien, Cassirer define al hombre como animal simbólico porque considera que la clásica expresión animal racional no da cuenta de las diversas maneras como el ser humano se relaciona y

²³⁰ Cf. Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, p. 60. En esta obra el Dr. Beuchot hace una afirmación con la que concuerda esta primera conclusión, cuando dice: “El hecho es que el ser humano, a través de la historia, ha manifestado su esencia en símbolos...”. En consecuencia el ser humano es un ser simbólico.

conoce la realidad. “La razón –dice Cassirer- es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad. Pero todas estas formas son simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como animal racional, lo definiremos como animal simbólico”²³¹.

La afirmación anterior, armoniza con lo expresado por Ricoeur, en la conclusión de la obra *Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, titulado “el símbolo da que pensar” y en el texto *De l'interprétation. Essai sur Freud*, en donde menciona respectivamente, que el símbolo ofrece una realidad que el hombre mediante la reflexión puede comprenderla y por otra parte, que la emergencia de lo simbólico se da en diversos planos: cósmico, onírico y poético. La noción del “hombre como ser simbólico” al aplicarse a la antropología de Ricoeur, busca pues, por una parte, dar cuenta de la capacidad que tiene el ser humano para captar el sentido que el símbolo ofrece en las distintas zonas de emergencia y por otra parte, hace referencia a la estructura ontológica de la subjetividad que se caracteriza por la tensión dialéctica de contrarios: lo voluntario y lo involuntario, lo finito y lo infinito y por último, lo arqueológico y lo teleológico.

Sin embargo el punto de divergencia entre la propuesta filosófica de Ricoeur y Cassirer se encuentra en la amplitud otorgada a lo simbólico. Desde la perspectiva de Ricoeur, la afirmación de Cassirer, de que toda la realidad es simbólica, tiene como consecuencia la disolución del problema de la interpretación al eliminar la diferencia entre lo equívoco y lo unívoco

Hasta aquí, se ha propuesto el concepto de “antropología dialéctica y simbólica” como noción que permite presentar sistemáticamente la concepción que Ricoeur tiene del ser humano.

Ahora se pasará al segundo objetivo de esta reflexión crítica: la identificación y reflexión de algunos ejes conceptuales que se encuentran presentes en su propuesta antropológica.

II. Ejes conceptuales de la antropología: libertad y corporalidad.

Dos ejes conceptuales se pueden encontrar dentro de esta antropología dialéctica y simbólica: la libertad y la corporalidad.

²³¹ Cassirer, Ernest, *Antropología filosófica*, México, F.C.E, 1945, p. 60.

En la medida que el proyecto filosófico de Ricoeur avanza, en esa misma medida la libertad va ganando profundidad y riqueza. En *Le volontaire et l'Involontaire*, la libertad es ante todo una libertad encarnada, en *L'homme faillible*, la libertad se expresa como libertad frágil, en *La symbolique du mal*, ella es por una parte, responsable del mal, pero no origen del mal radical que la precede. Así, el ser humano pasa de la vivencia del libre arbitrio a la experiencia del “siervo arbitrio”, y en *De l'interprétation. Essai sur Freud*, la libertad a la vez que emerge de la dimensión arqueológica del sujeto (siendo así una libertad situada en lo inconsciente) es también una libertad abierta a la dimensión teleológica. Además esta obra concluye con un esbozo, con una sugerencia sutil de una “libertad interpelada”. Ahora bien, en todos estos momentos ¿se puede encontrar un hilo conductor que de cohesión a todas estas facetas de la libertad? La respuesta es afirmativa y se encuentra indicada por una parte, en el plan original de su proyecto filosófico en donde propone una eidética, una empírica y una poética de la voluntad y por otra en la decisión metodológica de poner entre paréntesis el problema de la falta y de la Trascendencia. Esta *epojé* sobre ambos problemas revela el interés por conocer eidéticamente las relaciones entre lo voluntario y lo involuntario, así como la convicción de que el problema de la libertad se encuentra situado entre estos dos polos. El hombre como ser libre, se juega su destino frente a esta doble tensión: falta y trascendencia²³².

A continuación se expondrá la manera como Ricoeur va configurando su concepto de libertad a lo largo de las obras ya mencionadas.

En *Le volontaire e l'involontaire*, la libertad se presenta como el ejercicio de la voluntad que a partir de un proyecto es capaz de poner en obra una decisión, al tiempo que consiente los límites que le impone su propio mundo. En este ejercicio lo involuntario de los motivos, de la espontaneidad corporal y de la necesidad se presentan a la vez como la condición de posibilidad y el límite de la libertad. Lo involuntario hace de la libertad, una libertad encarnada, una libertad que emerge de la corporalidad.

Posteriormente, Ricoeur en *L'homme faillible* levanta el paréntesis sobre la falta (y en consecuencia sobre la Trascendencia, al ser conceptos correlativos) y así se da el paso de la libertad encarnada a la libertad frágil. La noción de desproporción ontológica permite esta transición. La reflexión trascendental muestra que el hombre accede a la falta en el

²³² Cf. Paul Ricoeur, *Lo voluntario y lo involuntario*, p. 37.

ejercicio de su libertad, debido al desnivelamiento que existe en él. Es importante hacer notar que este desnivelamiento se hace más íntimo y hondo en la medida que se pasa del orden teórico, al práctico y de éste al afectivo. El hombre por su fragilidad ontológica es responsable de su actuar. Sin embargo el mal sigue siendo un desafío para la comprensión de la libertad, pues ¿el hecho de que sea responsable del mal, lo hace originario del mismo? Esta pregunta es contestada en *La symbolique du mal*. Los ejercicios hermenéuticos realizados a través de los textos penitenciales en el que se encuentran plasmados los símbolos de primer grado, que son la impureza, el pecado y la culpabilidad, muestran como la conciencia progresa en el conocimiento de sí, al experimentar estas vivencias. El individuo en la experiencia de la impureza se siente manchado por infringir consciente o inconscientemente una prohibición. En el pecado el sujeto, no infringe una prohibición sino rompe la relación con un dios cuya característica principal es su ser antropotrope. Finalmente en la culpabilidad, el hombre vive la falta de una manera profundamente subjetiva, pues además de tener conciencia de haber roto una relación personal con Dios (esto referido principalmente a la experiencia del pueblo judío), se sabe también responsable de sus propias acciones. De esta manera los símbolos de primer grado muestran aunque sea de forma negativa, el crecimiento de la conciencia del individuo y en consecuencia de su libertad, al pasar de la exterioridad de la prohibición a la interioridad de la responsabilidad de sí. Paradójicamente, el crecimiento de la responsabilidad de sí coincide con la transformación de su libertad, en “libertad cautiva”. Al llegar a este punto, la libertad frágil que se entendía aún como “libre arbitrio”, se transforma ahora en “siervo arbitrio”. El rasgo fundamental del siervo arbitrio es la imposibilidad que experimenta el sujeto de coincidir consigo mismo, la imposibilidad de disponer totalmente de él, en la realización de su decisión.

Al pasar a los símbolos de segundo grado y de manera concreta al mito adámico, el análisis exegético revela otros aspectos importantes sobre la libertad y su relación con el mal. Primero, la utilización del “universal concreto” Adán-Eva permite incluir a todo individuo en la experiencia penitencial del abandono y del retorno a Dios. Segundo, afirma con radicalidad la santidad y bondad originaria de Dios, así como la responsabilidad del hombre en su actuar moral. Por último, la diversidad de personajes en el relato de la falta primera manifiesta que si bien es cierto, el ser humano es responsable de sus acciones,

también es igualmente cierto que él no es el origen del mal radical. El primer y segundo aspecto revela la centralidad de la libertad, ya que el abandono y retorno a Dios únicamente se puede hacer mediante un acto libre. El hombre es responsable de sus acciones. El tercer punto, muestra que el actuar del sujeto ya se encuentra situado en unas coordenadas donde el mal le antecede y le induce a cometer la falta.

Los ejercicios hermenéuticos realizados por Ricoeur permiten establecer relaciones entre los conceptos de la falta y de la Trascendencia, con las categorías bíblicas de pecado y justificación. De la misma manera que el pecado adquiere sentido dentro del marco de una justificación cristológica, de igual forma sucede con la comprensión fenomenológico-hermenéutica de la falta respecto con el problema de la Trascendencia. Ahora bien, si la falta y la Trascendencia son conceptos correlativos, entonces al levantar el paréntesis de la falta, sucede lo mismo con la Trascendencia. Pues bien, en este contexto es donde hay que ubicar el texto *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Aquí la relación entre libertad y Trascendencia queda anunciada.

Como ya se afirmó mas arriba, en la obra *De l'interprétation. Essai sur Freud*, los conceptos centrales que se exponen son la dimensión arqueológica y teleológica de la subjetividad. ¿Quiere decir entonces, -siguiendo el hilo de la reflexión desarrollado hasta aquí- que la dimensión arqueológica y teleológica se puede articular en los conceptos de falta y Trascendencia y a su vez estos en los de pecado y justificación? La respuesta de Ricoeur es negativa. La dimensión arqueológica y teleológica de la existencia humana, obtenidos de los planteamientos de Freud y de Hegel, no ofrecen ninguna posibilidad de apertura a la esfera de lo Trascendente tal como lo hace la fenomenología de la religión y mucho menos, la interpelación que realiza el kerigma mediante la fe. El discurso freudiano y hegeliano son de carácter inmanente. Sin embargo la presencia del psicoanálisis freudiano no es gratuita. Todo lo contrario. La posibilidad de que el hombre como ser libre (pero a la vez situado en el mal, y responsable de su culpa), se abra a una dimensión trascendente requiere de un ejercicio de destrucción y desmitificación de la religión, debido a que ésta tiende a reducir lo sagrado a objeto. Para Ricoeur la función crítica del psicoanálisis no destruye la validez genuina de lo Trascendente, sino lo que elimina es el fetiche que de él se hace. Por eso afirma "siempre es necesario que muera el ídolo, a fin de que viva el

símbolo”²³³. La crítica que la teoría freudiana realiza sobre la religión permite destruir el ídolo, sin embargo, esta teoría carece de elementos teóricos que le permiten estar en apertura al mensaje del símbolo (tal como lo entiende la fenomenología de la religión). La razón de ello, se debe a la escasa reflexión conceptual entorno al problema de lenguaje con lo cual no puede comprender el mensaje que el símbolo revela²³⁴. La anterior insuficiencia del psicoanálisis muestra los límites de este planteamiento, que desde la perspectiva de Ricoeur puede ser completado por una hermenéutica donadora de sentido

... por la cual los mitos no serían fábulas, es decir historias falsas, irreales, ilusorias, sino la exploración de un modo simbólico de nuestra relación con los seres y con el Ser. Esto que porta esta función mítico-poética, es otro poder del lenguaje, que no es más la demanda del deseo, demanda de protección, demanda de providencia, sino la interpelación donde no exijo nada, sino escucho²³⁵.

Y precisamente la escucha de la palabra encarnada en un texto, solamente se puede hacer mediante un acto de libertad.

Llegados a este punto la confrontación entre Ricoeur y Jaspers sobre el tema de la Trascendencia es imprescindible. Como Ricoeur mismo lo reconoce al principio de su itinerario filosófico, la influencia de Jaspers sobre su pensamiento a través de Marcel es decisiva. Un primer punto de contacto entre ellos es la manera de concebir la libertad, ya como una “libertad situada” (Jaspers), ya como una “libertad encarnada” (Ricoeur). Ambos filósofos rechazan una concepción intelectualista de la libertad en donde la decisión se presenta como el resultado final de una serie concatenadas de premisas. Para Jaspers y Ricoeur la experiencia de la libertad se da en unas coordenadas precisas. Para el filósofo alemán la libertad se vive en una “existencia finita” integrada por diversos niveles (ver cap. I, 3.1.2). Para el filósofo francés la libertad como la experiencia temporal de la decisión es posible por los motivos que surgen de la corporalidad y por el poder del propio cuerpo que concreta en la obra realizada. Así ambos pensadores coinciden en la afirmación fundamental que el ejercicio de la libertad desemboca en la construcción del sujeto mismo, pues “proyectar y elegir, implica necesariamente proyectarse y elegirse”. Se puede

²³³ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 554.

²³⁴ *Ibidem.*, p. 567.

²³⁵ *Ibidem.*, p. 575.

considerar que en este punto sus propuestas son complementarias, ya que el análisis de la “existencia finita” de Jaspers supone implícitamente la noción de corporalidad que Ricoeur tematiza fenomenológicamente y a su vez, esta noción se completa con la dimensión histórica y vital que posee la reflexión de Jaspers. Un aspecto relacionado con el anterior, y en el que Ricoeur sigue a Jaspers, es la noción de la apertura del sujeto libre a la Trascendencia. La influencia de Jaspers sobre Ricoeur se muestra con evidencia en su obra *Philosophie de la volonté, Le volontaire e l'involontaire*. Sin embargo, a medida que el pensador francés avanza en su itinerario filosófico, aunque fiel a la intuición primera de Jaspers, sigue un camino distinto. Como se puede apreciar en esta investigación, la atención de Ricoeur se centra en el símbolo y posteriormente en el texto donde el símbolo se desarrolla bajo la forma relato (que en todo caso es un símbolo de segundo grado). Pues bien, la mediación por la cual la libertad puede abrirse a lo Trascendente es el texto, cuyos símbolos tienen un sentido que anunciar y que una hermenéutica donadora de sentido puede manifestar. En cambio para Jaspers, la libre apertura a lo Trascendente se realiza no sólo en los textos que tienen el carácter de “cifra” sino también en la aceptación de la propia existencia finita que paradójicamente desemboca en el reconocimiento de una realidad infinita. Así mientras que en Ricoeur la posibilidad de apertura queda esbozada de la siguiente manera: libertad-símbolo-Trascendencia, en Jaspers se desarrolla de una manera más amplia mediante la problemática libertad-cifra-Trascendencia²³⁶. Aunque aquí no es el lugar para profundizar en las diferencias que estos conceptos suponen, si se puede afirmar de manera general que el concepto de Cifra en Jaspers es de mayor alcance que el de símbolo, pues abarca entre otras, realidades como las situaciones límites, la naturaleza y los textos sagrados de diversas religiones.

Como se puede apreciar el tema de libertad en Ricoeur está íntimamente unido al de la corporalidad, por lo que este segundo eje conceptual requiere una reflexión especial, que permitirá ver aún con mayor claridad la coherencia interna de la antropología de Ricoeur.

El tema de la corporalidad se encuentra explícitamente tematizada en todas las obras que corresponden a *La Philosophie de la volonté*, ya dentro de una descripción fenomenológica, ya dentro de una reflexión de estilo trascendental e implícitamente, se

²³⁶ La conclusión de esta investigación solo apunta la problemática que presenta la antropología filosófica de Ricoeur respecto al tema de libertad y Trascendencia y que requiere un tratamiento aparte, que obviamente desborda los límites del presente trabajo.

halla tanto en *La symbolique du mal*, así como en *De l'interprétation. Essai sur Freud*. A continuación se enfocará la atención en este tema.

Al hacer un recorrido inverso al que se realizó en la descripción fenomenológica de lo voluntario e involuntario lo primero que se presenta es la vida orgánica de la corporeidad, esa vida que asombrosamente funciona “en el individuo, sin ninguna participación del mismo individuo”. Con base en este asiento orgánico, se gesta psicológicamente el inconsciente y también el carácter, que Ricoeur define como la “manera individual de vivir la libertad”. Junto a estos rasgos involuntarios, se encuentra también la espontaneidad corporal (emociones, saber-hacer preformados, hábitos) que al manifestar el poder del cuerpo posibilita que la libertad se concrete en una obra. Finalmente están los motivos que se convierten en el motor afectivo por el que el individuo se decide por un proyecto. Por lo anterior, la corporalidad se presenta como la condición de posibilidad fundamental de la libertad y por ello es que se puede afirmar que la libertad, es una “libertad encarnada”, y el cuerpo “una corporalidad libre”. Ahora bien, lo que hay que destacar de toda esta descripción fenomenológica, no es únicamente su carácter sistemático (decisión-motivos, obra-espontaneidad corporal, consentimiento-necesidad), sino además la manera como se entrelazan lo voluntario e involuntario, lo cual muestra la íntima unidad de corporeidad y libertad, es decir la unidad del ser humano. Más adelante se realizará una valoración de lo que esta perspectiva significa dentro del marco de la tradición filosófica que aborda este problema.

En el siguiente texto *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, la corporalidad se presenta desde una nueva perspectiva al abordarse desde una reflexión trascendental. El cuerpo se constituye en el punto de partida para comprender la noción de desproporción ontológica desde las tres dimensiones en la que se analiza: teórica, práctica y afectiva. En estas dimensiones, el cuerpo es considerado desde la doble noción de condición de apertura y de límite.

A nivel teórico o epistemológico la noción central de la finitud de la percepción se confronta con la noción de infinitud del decir, y en la base de esta confrontación se encuentra el cuerpo que se despliega como apertura y límite. De apertura porque gracias a la corporalidad es posible la percepción. Por la corporalidad, el individuo es un punto de apertura al mundo. Sin embargo, el cuerpo a la vez que es punto de apertura al mundo, lo es

también de cierre o de límite, pues su apertura se hace siempre desde un lugar, desde una situación. Desde un lugar, pues la corporalidad considerada como cuerpo en el sentido físico-matemático, está irremediablemente bajo unas coordenadas específicas de espacio y tiempo. Desde una situación porque el individuo como corporalidad libre, se encuentra inserto en un entramado histórico que le hace percibir siempre en perspectiva.

Al pasar a la dimensión práctica, las nociones básicas que se analizan son la finitud del carácter frente a la infinitud de la Idea de la felicidad, las cuales se asientan nuevamente en la corporalidad como punto de apertura y de límite. Es de apertura porque el cuerpo como deseo es la expresión más primigenia del carácter intencional del individuo por el cual se relaciona con el mundo. Gracias a este deseo como tendencia, los motivos que posee el sujeto (que son expresión de éste deseo) impulsan a que el proyecto se encarne en el mundo mediante sus obras. Por lo anterior, el cuerpo además de poseer una estructura percipiente se caracteriza por su dimensión actuante. En conclusión por el deseo, el sujeto como corporalidad libre se abre al mundo mediante sus actos.

La corporalidad posee también una dimensión de límite. Por una parte, el deseo manifestado en una multiplicidad de motivos se presenta al sujeto como una opacidad difícil de discernir. Por otra, el cuerpo es el límite del propio sujeto pues éste experimenta que no siempre puede obrar todo lo que quisiera realizar. La corporalidad se vive también como resistencia.

En cuanto a la dimensión afectiva, en donde las ideas centrales del análisis lo ocupan el placer finito por un lado y por otro, la felicidad infinita encarnada en un proyecto vital (y no solamente como Idea regulativa), la corporalidad aparece nuevamente como punto de apertura y límite. El deseo ahora se relaciona, no con la experiencia del poder actuar, sino con el placer. Por el placer el ser humano puede experimentar la culminación de una obra realizada. El placer en su propia perfección le permite al individuo vivir la vida en plenitud. Pero la perfección del placer es puntual, es decir, momentánea. La fruición de aquello que causa placer es instantánea, finita, y es bajo esta naturaleza del placer como el sujeto vive su existencia. La corporalidad desde esta dimensión se presenta nuevamente como punto de apertura y de límite, es decir como placer que plenifica (apertura), pero que plenifica de forma momentánea (límite).

Antes de continuar con los textos siguientes es conveniente hacer una reflexión sobre el camino que se ha recorrido hasta aquí. Si en la obra *Philosophie de la volonté, Le volontaire e l'involontaire* se obtuvo la noción de hombre como “libertad encarnada” o “corporalidad libre” debido a la íntima unidad de corporalidad y libertad, entonces con base en el texto *l'homme faillible* se puede afirmar que “la desproporción ontológica” es un rasgo fundamental del sujeto como “corporalidad libre”. Esto se aprecia con claridad, al poner la atención en el percibir, el carácter y el placer que siendo dimensiones finitas del sujeto en el orden teórico, práctico y afectivo, son además elementos de las estructuras involuntarias del sujeto como lo puso de manifiesto la descripción fenomenológica. Por su parte el decir, pero sobre todo la felicidad como telos y también como itinerario vital corresponden a la estructura voluntaria de la subjetividad. De esta manera se puede apreciar que la noción de “corporalidad libre” que se propone en esta investigación lejos de ser una agregado, es más bien un concepto que permite ver la coherencia interna de la propuesta antropológica de Ricoeur.

Prosiguiendo la reflexión es necesario formular las siguientes preguntas que permitan continuar este “camino del pensar”, ¿cómo aparece la corporalidad y su relación con la libertad en las obras posteriores, en tanto que ya no es un concepto explícitamente reflexionado? ¿se pueden mantener ambos conceptos como hilos conductores? ¿la íntima unidad de corporalidad y libertad que las hace ser constitutivas de la subjetividad seguirán presentes al pasar por una hermenéutica recolectora de sentido y una hermenéutica de la sospecha?

En la obra *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, el cambio metodológico es evidente. La suspensión del paréntesis sobre la falta y el recurso a la exégesis lo ponen de manifiesto. Debido a ello no se pretende sin más, amalgamar unos conceptos que provienen de una descripción fenomenológica y de una reflexión trascendental, con las ideas que son resultado de un ejercicio hermenéutico. Lo que se pretende es saber, es si a pesar de las diferencias metodológicas, el recurso a los símbolos de primer grado y de segundo grado, guardan una coherencia con el planteamiento inicial de la unidad del ser humano como “libertad encarnada” o “corporalidad libre”. Para ello la atención se centrará en “la dinámica de los mitos” que es donde se realiza la aplicación o síntesis hermenéutica. Es necesario recordar que en esta dinámica, Ricoeur pone como eje

de reflexión el mito adámico en torno al cual giran los demás mitos como en un espacio gravitacional. Esta operación hermenéutica, en primer lugar, le permite a Ricoeur recapitular en el mito adámico aspectos esenciales de los otros mitos y en segundo lugar, sostiene a la vez una afirmación paradójica: la santidad y bondad de Dios junto con la responsabilidad del hombre frente al mal. Sobre este último aspecto se ocupará la siguiente reflexión. El mito adámico visto desde el contexto de la experiencia penitencial del pueblo judío afirma con claridad que el ser humano, en el ejercicio de su libertad es responsable de sus actos morales. Ahora bien, aquí surge la cuestión de cuál es el papel que tiene el cuerpo dentro de esta responsabilidad libre. Un acercamiento a la antropología del Antiguo Testamento, permite ver que el hombre a diferencia del pensamiento griego, no se le concibe como un ser dicotómico, sino como un ser unitario. El término hebreo *basar* es el más próximo para referirse a lo que se entiende por corporalidad humana y se utiliza para referirse a la totalidad del hombre²³⁷. Por tanto el ejercicio de la libertad es al mismo tiempo el ejercicio de la corporalidad. Un aspecto interesante de esta concepción, radica en el hecho de que la acción salvífica de Dios a favor del justo se manifiesta en su bienestar corporal y dentro de esta realidad concreta.²³⁸ Además las funciones intelectuales como el pensamiento y la memoria que dentro de la filosofía griega corresponden al “espíritu”, en las categorías bíblicas se aplican a algunos órganos concretos del cuerpo. Otras dos características importantes que hay que mencionar, son las siguientes. La primera, es que el ser humano por su corporalidad está unido solidariamente a su familia o nación. La segunda, es que el sujeto se encuentra de “cara” (entendida como expresión referencial de la corporalidad) a Dios como su Creador. Es precisamente en esta relación con Dios y con la comunidad, como el individuo vive su libertad. En conclusión, aunque los contenidos ofrecidos por una exégesis y una teología veterotestamentaria son de una índole distinta a lo ofrecida por una reflexión de carácter fenomenológico y trascendental, ambos coinciden en afirmar la unidad del ser humano. De esta forma la posibilidad de seguir manteniendo el concepto de sujeto como “libertad encarnada” o “corporalidad libre” sigue siendo legítima.

Al pasar al texto *De l'interprétation. Essai sur Freud*, de inmediato se aprecia que la antropología que plantea el psicoanálisis freudiano es de una índole muy específica. La

²³⁷ Cf. Pierre-Maurice Bogart, *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, p. 386.

²³⁸ Cf. Jean Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de Théologie*, p. 26

primera y segunda tópica es muestra claro de ello²³⁹. Sin embargo, la dialéctica conceptual de “arqueología y teleología” con la cual Ricoeur articula psicoanálisis freudiano y fenomenología hegeliana, permite mantener la corporalidad y la libertad como ejes conceptuales de su propuesta antropológica. Ricoeur después de hacer una lectura atenta a las obras de Freud, realiza una reflexión crítica sobre ellas y elabora el concepto filosófico de arqueología (ya explicada en la investigación y presentada en esta conclusión). Ahora bien la dimensión arqueológica de la subjetividad, cuya esencia es el deseo, se relaciona directamente con los sentimientos y el placer, que como se vio en la investigación, pertenecen a la finitud de la dimensión afectiva. También tiene estrecha relación con el carácter como elemento finito de la dimensión práctica; y todos ellos (deseo, placer, sentimientos, y carácter) forman parte esencial de la estructura involuntaria de la corporalidad. Como se puede ver lo arqueológico se inscribe en la dimensión involuntaria de la corporalidad, y así como con la estructura de finitud-infinitud de la desproporción ontológica, con lo cual, este eje conceptual realmente permite captar la unidad interna del discurso antropológico de Ricoeur.

Al relacionar los conceptos de corporalidad y libertad, las consecuencias que se sacan de aquí son enriquecedoras. Si al centrar la atención sobre la libertad, se hizo utilizando como guía los conceptos de falta y Trascendencia, entonces al afirmar la síntesis de “corporalidad libre”, se puede plantear el problema como “corporalidad y Trascendencia”; lo cual confirmaría la noción del cuerpo como “apertura y límite” y además le daría a estos conceptos una dimensión más amplia.

Otra consecuencia importante es que si la hermenéutica de la sospecha tiene la función de destruir “el ídolo para que aparezca el símbolo”, y por su parte la hermenéutica recolectora de sentido permite comprender el mensaje del símbolo, entonces la hermenéutica de la sospecha y la hermenéutica como donación de sentido pueden aplicarse al hombre que al ser una “corporalidad libre”, puede pasar de ser “un ídolo para sí mismo, a un símbolo” ¿qué significa esta frase? significa por una parte, que una hermenéutica de la sospecha debe desenmascarar las instancias por las cuales la corporalidad del individuo ha sido vigilada y sometida, es decir ha sido reducida a un objeto por la manipulación. Por

²³⁹ Cf. Juan de Sahagún Lucas, *Antropologías del siglo XX*, pp. 38-57. En este texto Antonio Caparrós presenta un bosquejo de los conceptos esenciales que constituirían la antropología freudiana.

otra, implica que una hermenéutica donadora de sentido permita precisamente la recuperación y la vivencia efectiva de una “corporalidad libre”.

Finalmente estas reflexiones sobre la corporalidad libre -y que como ejes conceptuales revelan la unidad interna del discurso- confirman la validez del concepto “antropología dialéctica y simbólica”, ya que entre ellos se establece una relación de complementariedad, la cual se ha puesto de manifiesto en este apartado.

III. Reflexión crítica sobre la propuesta antropológica.

Al llegar al final de este recorrido, se está en condiciones de hacer una valoración crítica de la propuesta de Ricoeur que permita precisar sus alcances y límites. Esta valoración se confiesa parcial, por la siguiente razón. Por cuestiones metodológicas, la presente investigación se centró principalmente en la primera parte de la producción filosófica de Ricoeur. En consecuencia cuatro textos no fueron considerados aquí: *La Métaphore vive*, *Temps et Récit*, *Soi-même comme une autre*, y *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Sin embargo, esta decisión metodológica no es arbitraria, como ya se aclaró de antemano en la Introducción.

Al poner la antropología de Ricoeur dentro de la tradición filosófica se puede apreciar que se inserta dentro de la reflexión del cuerpo y el alma. Esta problemática se inicia propiamente con Platón y Aristóteles, pasa por la reflexión de Agustín, Avicena, Averroes y Tomás de Aquino y llega hasta a la edad moderna con Descartes. En el pensamiento de este filósofo, el hombre se encuentra integrado por una *res extensa* o cuerpo y una *res cogitans* o alma. Estos elementos los considera como sustancias, lo cual da como resultado un dualismo cuya relación es difícil de explicar. A este problema intentan responder posteriormente Spinoza y Leibniz. Ahora bien, en todos estos autores se presentan dos constantes. La primera, es la explicación del ser humano a través del dualismo alma-cuerpo, y la segunda, la preeminencia del aspecto espiritual sobre el corporal. Esta tradición experimenta un quiebre decisivo con Schopenhauer y Nietzsche, en donde la voluntad y la corporalidad aparecen como la instancia fundamental. A partir de ellos y en los inicios del siglo XX surge una multitud de propuestas antropológicas, entre las que se encuentra la de Husserl que aunque no realiza una reflexión sistemática sobre el hombre, sin embargo propone una distinción fundamental en la comprensión de la

corporalidad. Husserl distingue entre cuerpo físico (Körper) y cuerpo vivido (Leib). Esta precisión será fecunda para las investigaciones posteriores de Merlau-Ponty, Jean Paul Sartre y recientemente para Michel Henry. Pues bien, es en este contexto fenomenológico y además bajo la influencia de Marcel y Jaspers, en donde hay que ubicar la antropología de Ricoeur.

La reflexión que Ricoeur realiza del hombre comparte junto con Marcel y Merlau Ponty, la intuición de concebir al hombre como una totalidad. La superación del dualismo es pues evidente. En lugar de este dualismo, lo que se aprecia es una serie de tensiones dialécticas (lo voluntario y lo involuntario, lo finito y lo infinito, lo arqueológico y teleológico), que permiten captar al hombre como un ser unitario y a la vez dinámico. Esta manera de ver al ser humano, tiene como consecuencia la revalorización de la corporalidad. En cada una de las tensiones dialécticas expuestas en la investigación y que posteriormente fueron relacionadas sintéticamente en la presente conclusión, se aprecia que el cuerpo es “la condición fundamental de posibilidad” del ser del hombre, así como el punto de apertura de y de cierre hacia el mundo.

Pero la antropología de Ricoeur, no sólo comparte elementos comunes con otros autores, sino que posee elementos creativos y originales. El primero de ellos, es la ampliación del análisis intencional al acto voluntario. Así, mientras que Husserl lo aplica ante todo a la conciencia en su dimensión teórico-cognoscitiva, y Merlau-Ponty a la corporalidad y su intrínseca relación con el mundo a través de la percepción, Ricoeur lo hace entre la corporalidad y el acto voluntario²⁴⁰. Esta ampliación del análisis intencional implica a la vez una ampliación sobre el mismo concepto de intencionalidad. La propuesta antropológica de Ricoeur permite ver que la intencionalidad es un rasgo esencial de la conciencia y del ser humano en su totalidad. La intencionalidad presente en la dimensión cognoscitiva del *Cogito*, se halla además en su dimensión volitiva, y llega hasta su estrato más básico, la dimensión arqueológica la cual se asienta en la corporalidad humana. En esta dimensión, el deseo concebido como pulsión se manifiesta esencialmente como “una tendencia hacia”²⁴¹.

²⁴⁰ Es importante resaltar que un elemento común a estos tres filósofos es su constante diálogo con diversas disciplinas: Husserl con las matemáticas, Merlau-Ponty con la psicología y el arte; y Ricoeur con la psicología, el psicoanálisis y la lingüística.

²⁴¹ Recuérdese que tanto Husserl como Freud, asistieron a los cursos dados por Brentano sobre la intencionalidad.

Otro aspecto en el que se aprecia la reflexión creativa de Ricoeur es el injerto de la hermenéutica en la fenomenología, esta herejía fenomenológica, como el mismo la describe, lo distingue de todos los filósofos que utilizan de una u otra manera el método fenomenológico. La fenomenología hermenéutica de Ricoeur ofrece ámbitos y posibilidades de comprensión del ser humano, que el método fenomenológico en sí mismo no posee. Una muestra de ello, son los ejercicios hermenéuticos de primer y segundo grado; la hermenéutica de la sospecha ejemplificada por el psicoanálisis freudiano y posteriormente el estudio (que aquí se trata someramente) que lleva a cabo sobre el lenguaje para elaborar la noción de identidad narrativa. El injerto de la hermenéutica en la fenomenología, amplía tanto el campo fenomenológico, como el hermenéutico. En el desarrollo de su reflexión que se presentó a lo largo de la presente investigación se aprecia como Ricoeur se inserta en la tradición hermenéutica que específicamente arranca con Schleiermacher y que llega hasta Gadamer. Sin embargo, la fenomenología hermenéutica de Ricoeur, se distingue claramente de sus predecesores. Frente a la ontología fundamental de Heidegger realiza una ontología que sigue la vía larga de la mediación del texto, y respecto a la “conciencia hermenéutica” de Gadamer, el filósofo francés va elaborando “una antropología y una ontología del sí mismo” que revela diversas facetas de la existencia humana.

Después de resaltar los aspectos creativos de su antropología se mostrarán los límites de su propuesta. La visión antropológica que se expuso aquí, se caracteriza por un fuerte acento en las dimensiones que constituyen al ser humano en sí mismo, y deja en segundo plano dimensiones que también vienen a ser constitutivas, como el mundo y la intersubjetividad.

En la primera dialéctica, en la que realiza la descripción fenomenológica sobre lo voluntario y lo involuntario, el mundo o la realidad aparece como el horizonte donde se despliegan los actos del hombre o el medio de resistencia que les hace frente. En las dialécticas posteriores el tema no se hace presente. En todo caso el mundo o realidad aparece siempre articulado con el texto. Esto se debe, en primer lugar, a que el texto abre al lector un mundo de sentido y en segundo lugar, por que el texto adquiere sentido cuando se explicita su relación con el mundo del lector. Así lo pone de manifiesto en su obra *Du texte a l'action*, en donde afirma que a diferencia del método estructural que busca sólo

“explicar” el texto como una unidad de sentido autónomo, el método hermenéutico, por el contrario, sostiene que entre el texto y el mundo existe una relación esencial, y es precisamente la interpretación la que pone de manifiesto esta relación. Es así como se construye el sentido del texto, y como el texto se transforma en una mediación que permite al individuo una mejor comprensión de sí mismo. A pesar de estas tesis, el mundo no alcanza a tener una dimensión de constitutivo ontológico como en el caso de Heidegger (*In-der-Welt-sein*) o de Merleau-Ponty (*être-au-monde*).

En cuanto al problema de la intersubjetividad, este aparece al final de la dialéctica arqueología-teleología, cuando Ricoeur hace una lectura del psicoanálisis freudiano desde la *Fenomenología del Espíritu*. Hegel sostiene que el deseo de un individuo se constituye como tal, en la medida que es reconocido por otro sujeto. Esta afirmación permite proponer la siguiente síntesis. Con base en la reflexión que se realizó en el segundo apartado de esta conclusión (en donde la corporalidad y libertad sirven de ejes conceptuales de toda la investigación) se puede sostener que el deseo que anima la estructura involuntaria y voluntaria del sujeto puede considerarse como tal, cuando es reconocido, y este reconocimiento solamente puede venir de otro sujeto en tanto “corporalidad libre”. Ahora bien el reconocimiento del deseo o lo que es lo mismo el reconocimiento del sujeto como corporalidad libre, se da a partir de la dimensión afectiva, y desde este nivel el individuo puede reconocer al otro y reconocerse así mismo como un ser de deseo, como una libertad encarnada. Esta reflexión permite ver que la cuestión de la intersubjetividad aunque no se encuentra tematizada, si se halla al menos de forma implícita en esta parte de la obra de Ricoeur. Sin embargo dicho tema y mas específicamente el de la alteridad se encontrará expuesto hasta su obra *Soi-même comme une autre*.

Otro límite que se puede ver en el pensamiento de Ricoeur es el escaso desarrollo de una hermenéutica de la sospecha que lleva a cabo en su obra *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Al final de la segunda parte de esta conclusión se expresaba que si la hermenéutica de la sospecha tiene la finalidad de “destruir el ídolo para que aparezca el símbolo”, entonces este ejercicio hermenéutico podría dirigirse al ser humano como ser simbólico, para dejar al descubierto los procesos mediante los cuales el sujeto como corporalidad libre, ha llegado a convertirse en una corporalidad vigilada y castigada. Una hermenéutica de la sospecha en esta perspectiva, podría develar los procesos de dominación sobre la

corporalidad del sujeto tal como lo ha realizado Michel Foucault, en investigaciones en torno al surgimiento de la clínica, la historia de la medicina o de la sexualidad.

Finalmente para terminar estas conclusiones plantearé una serie de preguntas, -debido a que “todo preguntar es una búsqueda y todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca”²⁴²- que lejos de cerrar esta investigación la abren a futuras reflexiones:

- ¿Será posible mantener la corporalidad y la libertad como ejes conceptuales hasta las últimas obras de Ricoeur, de tal manera que la noción de sujeto como “corporalidad libre”, se vea enriquecida por los posteriores aportes de su filosofía?

- Adquiriendo una visión de conjunto del itinerario filosófico de Ricoeur ¿se podrá articular de manera coherente los conceptos de sujeto como corporalidad libre, símbolo y texto, para poder plantear el problema de la Trascendencia? ¿la filosofía de Ricoeur permite elaborar una antropología que esté abierta a la Trascendencia? si la respuesta es afirmativa, ¿a qué clase de Trascendencia está abierta la antropología de Ricoeur?

- Si el sujeto se puede entender esencialmente como “corporalidad libre” o “libertad encarnada” ¿qué propuesta de filosofía de la educación y de filosofía política se puede plantear que atienda las exigencias de esta visión unitaria del ser humano?

Con estas cuestiones quiero dejar patente lo que considero que es la filosofía: un anhelo o pasión renovada por plantear dialógicamente cuestiones que surgen de la existencia humana y cuyas respuestas -siempre abiertas a nuevas formulaciones- se convierten en origen de sentido para la vida y el actuar del ser humano.

²⁴² Cf. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 28.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS PRIMARIAS DE PAUL RICOEUR

- RICOEUR, Paul, *De l'interprétation : essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.
- , *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- , *Finitud y culpabilidad*, prólogo de José Luis L. Aranguren, trad. Cecilio Sánchez Gil. Madrid, Taurus, 1969.
- , *Freud, una interpretación de la cultura*, trad. Armando Suárez con la colaboración de Miguel Olivera y Esteban Inicarte México. Siglo XXI, 1973.
- , *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Seuil, 1948.
- , *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955.
- , *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Éditions du Seuil, 1947.
- , *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Du Seuil, 2000.
- , *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

- , *Le Conflit des interprétations : essais d'herméneutique I*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- , *Le juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001.
- , *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995.
- , *Lectures 1 : autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- , *Lectures 2 : La contrée des philosophes*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.
- , *Lectures 3 : aux frontières de la philosophie*, Paris : Éditions du Seuil, 1994.
- , *Lo voluntario y lo involuntario V.1, El proyecto y la motivación*, trad. Juan Carlos Gorlier. Buenos Aires, Docencia, 1986.
- , *Lo voluntario y lo involuntario Vol. 2, La necesidad*, trad. Juan Carlos Gorlier. Buenos Aires, Docencia, 1986.
- , *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.
- , *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960.
- , *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

- , *Sí mismo como otro*, trad. Neira Calvo con la colaboración de María Cristina Alas de Tolivar. Madrid, Siglo XXI, 1996.
- , *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- , *Temps et Récit. La configuration du temps dans le récit de fiction, Vol. II*, Paris, Éditions du Seuil, 1984.
- , *Temps et Récit. Le cercle entre récit et temporalité, Vol. I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- , *Temps et Récit. Le temps raconté, Vol. III*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- , *Tiempo y narración I*, 2ª. ed., presentación por Manuel Maceiras Fafián, trad. Agustín Neira México, Siglo XXI, 1998.
- , *Tiempo y narración II*, 2ª. ed., trad. Agustín Neira México, Siglo XXI, 1998.
- , *Tiempo y narración III*, 2ª. ed., presentación por Manuel Maceiras Fafián, trad. Agustín Neira México. México, Siglo XXI, 1999.

II. OBRAS SECUNDARIAS DE PAUL RICOEUR

RICOEUR, Paul, *A l'école de la Phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

- , *Amor y justicia*, trad. Tomás Domingo Moratalla. Madrid, Caparrós, 1993 (Col. Esprit).

- , *Autobiografía intelectual*, trad. Patricia Wilson. Buenos Aires, Nueva Visión, 1997 (Col. Diagonal).
- , *Autrement : lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 1997.
- , *Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas* (Coord. Mario J. Valdés), Barcelona, Monte Ávila Editores latinoamericana, 2000.
- , *El discurso de la acción*, trad. Pilar Calvo. Madrid, Cátedra, 1981.
- , *El filósofo y el político ante la libertad*, trad. Mauricio M. Prelooker. Buenos Aires, Docencia, 1986.
- , *Entretiens: Paul Ricoeur, Gabriel Marcel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- , *Ética y cultura*, trad. Mauricio M. Prelooker. Buenos Aires, Docencia, 1986.
- , *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954.
- , *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, trad. Mauricio M. Prelooker. Buenos Aires, Docencia, 1985.
- , *Hermenéutica y estructuralismo*, trad. G. Baravelle y M. La Valle. Buenos Aires, Megápolis, 1975.

- , *Hermenéutica y psicoanálisis*, trad. H. Conteris. Buenos Aires, Megápolis, 1975.
- , *Historia y narrativa*, Barcelona, Paidós: I.C.E. Universidad Autónoma, 1999.
- , *Husserl: an analysis of his phenomenology*, trad. Edward G. Ballard y Lester E. Embree. Evanston, Northwestern University Press, 1970.
- , *Ideología y utopía* (Comp. Jorge H. Taylor), trad. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1989.
- , *Interpretation theory: Discourse and the surplus of Meaning. Fort Worth*, Texas Christian University Press, 1976.
- , *Introducción a la simbólica del mal*, trad. M. Lavalley y M. Perez. Buenos Aires, Megápolis, 1976.
- , *La critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Levy, 1995.
- , *La nature et la règle : ce qui nous fait penser*, Paris, Editions Odile Jacob, 1998.
- , *Las tareas del educador político*, trad. Bruno C. Jacovella. Buenos Aires, Docencia, 1986.
- , *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, avant-propos Pierre Gisel. Genève, Labor et Fides: Centre protestant d'études, 1986.

- , *Rule of metaphore: multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*, trad. Robert Czemy et al. London, Routledge, 1994.
- , *Sexualidad: la maravilla, la errancia, el enigma*, trad. Roxana Paez. Buenos aires, Almagesto. 1991 (Col. Mínima).
- , *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*, trad. Graciela Monges Nicolau. México, Universidad Iberoamericana, Siglo XXI, 1995.

III. BIBLIOGRAFÍA SOBRE PAUL RICOEUR.

- ABEL, Olivier, *Paul Ricoeur : La promesse e la règle*, Paris, Michalon, 1996.
- AGIS Villaverde, Marcelino, *Del símbolo a la metáfora*. Santiago de Compostela, SPICde la USC, 1995.
- BARASH, Jeffrey A., *La sagasse pratique : autour de l'ouvre de Paul Ricoeur*, Amiens, CNDP, 1997.
- BEGUE, Marie-France, *Paul Ricoeur : La poética de si mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2002.
- BOUCHINDHOMME, Christian, *Temps et Récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris, Les éditions du Cerf, 1990.
- CALVO Martínez, Tomás y Ávila Crespo, Remedios, Coord, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento*

Filosófico de Paul Ricoeur, trad. del francés de José Luis Gracia Rúa. Barcelona, Anthropos, 1991.

CORONA, Nestor A., *Pulsión y símbolo: Freud y Ricoeur*, Argentina, Almagesto, 1992.

DOSSE, François, *Paul Ricoeur : le sens d'une vie*, Paris, Le Découverte, 2001.

FIDALGO Benayas, Léonides, *Hermenéutica y existencia humana*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996.

GREISCH, Jean et Keamey, Richard, *Paul Ricoeur : Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

GREISCH, Jean et al, *Paul Ricoeur: L'herméneutique a l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995.

GREISCH, Jean, *Paul Ricoeur, L'itinérance du sens*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2001.

IHDE, Don, *Hermeneutic Phenomenology: The philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston, North Western University Press, 1971.

MADISON, Gary Brent, *Sentido y existencia: homenaje a Paul Ricoeur*, Navarra, Estella, 1976 (Col. Verbo Divino).

MASIÁ Clavel, Juan, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1998.

MONGIN, Olivier, *Paul Ricoeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

NKERAMIHIGO, T., *L'homme et la transcendance : essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Paris, Ed. Lethielleux, 1984 (Col. Le Sycamore).

PHILIBERT, M., *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Seghers, 1971.

RASMUSSEN, David M., *Mithic-Symbolic language and philosophical anthropology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.

VALDÉS, Mario J. (Coord), *Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas*, Barcelona, 2000.

VANSINA, Frans D., *Paul Ricoeur: bibliographie primaire et secondaire*, Louvain, University Press, 2000.

—————, *Paul Ricoeur: a primary and secondary systematic bibliography*, Louvain-La-Neuve, Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Éditions Peeters, 1985.

IV. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ALBIAC, Gabriel., *Pascal*, Barcelona, Barcanova, 1981

ÁLVAREZ Yágüez, Jorge, *Michel Foucault, verdad, poder, subjetividad: la modernidad cuestionada*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1996.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, introd. Emilio Lledó Iñigo, trad. y notas por Julio Palli Bonet. Madrid, Gredos, 1986.

BEAUFRET, Jean, *De l'existencialisme a Heidegger*, Paris, Vrin, 1986.

—————, et al, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Bernard Grasset, 1980.

—————, *Notes sur la philosophie en France au XIXe. siècle : de Maine de Biran à Bergson*, Paris, Vrin, 1984.

BÉGUIN, Albert. *Pascal*, México, F.C.E. 1989.

BENGOA Ruiz de Azúa, Javier. *De Heidegger a Habermas: hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1992.

BEUCHOT, Mauricio y Blanco Roberto, *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*, México, UNAM, 1990.

BEUCHOT, Mauricio, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, UNAM, 1996.

—————, *La Hermenéutica en la Edad Media*, México, UNAM, 2002.

—————, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM, 1999.

—————, *Posmodernidad, Hermenéutica y Analogía*, México, Universidad Intercontinental, 1996 (Col. Ciencias Sociales).

—————, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997.

BIBLIA DE JERUSALÉN (Coord. José Ángel Ubieta), Bilbao, Desclee de Brouwer, 1975.

BOGART, Pierre-Maurice (coordinador), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Herder, 1993.

BULTMANN, Rudolf y Jaspers, Karl, *Jesús, la desmitologización del Nuevo Testamento*, trad. Pablo Simón. Buenos Aires, Sur, 1968.

BULTMANN, Rudolf, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. Xavier Pikaza. Salamanca, Sígueme, 1981.

CASSIRER, Ernest, *Antropología filosófica*, México, F.C.E, 1945.

CHOZA, Jacinto. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Barcelona, Ariel, 1996.

COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger II*, Barcelona, Herder, 1995.

CORETH, Emerich, *Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica*, trad. Manuel Balasch. Barcelona, Herder, 1972.

CRUZ, Manuel, *Tiempo de subjetividad*, Barcelona, Paidós, 1996.

DARTIGUES, André, *La Fenomenología*, trad. Josep A. Pompo. Barcelona, Herder, 1975.

DELEUZE, Gilles, *Empirismo et subjectivité: Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, 1953.

DERRIDA, Jacques, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, introd. y trad. de Patricio Peñalver. Barcelona, Paidós: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989.

—————, *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989.

—————, *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1993.

DEWEY, John. *El hombre y sus problemas*, 3ª. ed. Buenos Aires, Paidós, 1967.

DILTHEY, Wilhelm, *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la razón hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón*, prólogo, trad. y notas de Antonio Gómez Ramos. Madrid, Istmo, 2000 (Col. Ágora de Ideas).

—————, *Introducción a las ciencias del espíritu I*, trad. Teresa de Brugger. Madrid, Espasa-Calpe, 1948.

—————, *Introducción a las ciencias del espíritu II: La metafísica como fundamento de las Ciencias del espíritu*, trad. Teresa de Brugger Madrid, Espasa-Calpe, 1948.

DOMINGO Moratalla, Agustín, *El arte de poder no tener razón: la hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1991.

—————, *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*, prólogo de José Gómez Caffarena. Madrid, Cincel, 1985.

DREWERMANN, Eugen, *Le mal, Approche philosophique du récit yahviste des origines III*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

—————, *Le mal, Approche psychanalytique du récit yahviste des origines II*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

—————, *Le mal, Structures et permanence I*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, France, Gallimard, 1963.

—————, *Tratado de Historia de las religiones*, Barcelona, Círculo de lectores, 1990.

ÉVRAD, Franck, *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*, Paris, Bertrand-Lacoste, 1995.

FEDIDA, Pierre, *Diccionario del psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 1985.

FERRARIS, Mauricio, *La hermenéutica*, trad. José Luis Bernal. México, Taurus, 2000.

FERRI, Christian, *Heidegger et le problème de l'interprétation*, Paris, Kimé, 1999.

FINK, Eugen, et al, *Le statut du phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

—————, *Le jeu comme symbole du monde*, trad. Hans Hildebrand y Alex Lindenberg. Paris, Les éditions de Minuit, 1976.

—————, *Todo y nada: una introducción a la filosofía*, trad. Norberto Alvaro Espinosa. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1964.

FLAM, Léopold, *L'homme et la conscience tragique : problèmes du temps présent*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1964.

FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, Freud y Marx*, trad. Alberto González Troyano. Barcelona, Anagrama, 1970.

—————, *Hermenéutica del sujeto*, trad. y ed. Fernando Álvarez-Uría. Madrid, La Piqueta, 1994.

—————, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. Mercedes Allende Salazar. Barcelona, Paidós Ibérica: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990.

FRANCK, Didier. *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, Paris. Les éditions de Minuit, 1981.

FRANCO, Ricardo, *El hombre nuevo: ensayo de antropología teológica*, Granada Universidad de Granada, 1962.

FRYE, Northrop, *Mito, metáfora, símbolo*, trad. Carla Pezzini Plevano y Francesca Valente Gorjup. Roma, Ed. Riuniti, 1989.

GADAMER, Hans-George, *Verdad y Método I*, 10ª. ed., trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2003 (Col. Hermeneia).

—————, *Verdad y Método II*, 2ª. ed., trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1994 (Col. Hermeneia).

GARCÍA Bacca, Juan David, *Tres ejercicios literarios-filosóficos de antropología*, Barcelona, Anthropos, 1984.

GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999.

GEERTZ, Clifford, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, trad. Carlos Reynoso. Barcelona, Gedisa, 1998.

—————, *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1990.

GÓMEZ Romero, Isidro, *Husserl y la crisis de la razón*, prólogo de A. Millán Puelles. Madrid. Ediciones Pedagógicas, 1995.

GREIMAS Algirdas, Julián, *Semántica estructural: investigación metodológica*, trad. Alfredo de la Fuente, Madrid, Gredos, 1976.

GREISCH, Jean, *Herméneutique et grammatologie*, Paris, Ed. Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.

—————, *La crise contemporaine: du modernisme a la crise des herméneutiques*, avant-propos C. Kannengiesser. Paris, Beauchesne, 1973.

—————, *L'Age herméneutique de la raison*, Paris, Editions du Cerf, 1985.

—————, *Le Cogito herméneutique*, Paris, Vrin, 2000.

GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, prólogo de Hans-Georg Gadamer, trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona, Herder, 1999.

—————, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.

—————, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

GUSDORF, Georges, *Les Origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, 1988.

—————, *Mémoire et personne I, La mémoire concrète*, Paris, Presses universitaires de France, 1951.

—————, *Signification humaine de la liberté*, Paris, Payot, 1962.

HEGEL, *Fenomenología del Espiritu*, trad. Wenceslao Roces. México, F.C.E., 1966.

HEIDEGGER, Martin, *Conceptos fundamentales*, introd., trad. y notas de Manuel E. Vázquez García. Madrid, Alianza, 1989.

—————, *El concepto de tiempo*, prólogo, trad. y notas de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 1999.

—————, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, prólogo y trad. de Juan García Norro. Madrid, Trotta, 2000.

—————, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza. Madrid, Alianza Editorial, 1999.

—————, *Ser y Tiempo*, introd., trad. y notas de Jorge Eduardo Rivera. Chile, Ed. Sudamericana, 1997.

—————, *Tiempo y ser*, introd., y trad. Manuel Garrido. Madrid, Tecnos, 1999.

HENRY, Michel, *Fenomenología de la vida*, trad. Mario Lipsitz. Barcelona, Columna, 1991.

—————, *Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965.

HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía II*, trad. Luis Martínez Gómez. Barcelona, Herder, 1986.

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, 3ª. ed., trad. José Gaos. México, F.C.E., 1968.

—————, *Investigaciones lógicas I*, 2ª. ed., trad. de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid, Alianza, 1985.

—————, *Investigaciones lógicas II*, 2ª. ed., trad. de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid, Alianza, 1985.

—————, *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. México, Barcelona, Crítica, 1991.

—————, *La idea de la fenomenología: cinco lecciones*, Madrid, F.C.E., 1982.

—————, *Meditaciones cartesianas: introducción a la fenomenología*, trad. Mario A. Presas, Madrid, Tecnos, 1986.

—————, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, ed., y trad. César Moreno y Javier San Martín. Madrid, Alianza, 1994.

JASPERS, Karl, *Filosofía de la existencia*, prólogo y trad. Luis Rodríguez Aranda. Buenos Aires, Aguilar, 1980.

—————, *Cifras de la trascendencia*, trad. Jaime Franco Barrio. Madrid, Alianza, 1993.

—————, *La fe filosófica ante la revelación*, trad. Gonzalo Díaz y Díaz. Madrid, Gredos, 1968.

—————, *La fe filosófica*, trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1968.

JIMÉNEZ Moreno, Luis, *El pensamiento de Nietzsche*, Madrid, Ediciones pedagógicas, 1994.

LACOSTE, Jean Yves (Directeur), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

LANDGREBE, Ludwig, *El camino de la fenomenología*, trad. Mario A. Presas. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968.

LANTERI-LAURA, Georges, *Phénoménologie de la subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

LEWIS, Clive Staples, *La abolición del hombre*, trad. Javier Ortega García. Madrid, Encuentro, 1990.

LISÓN Tolosana, Carmelo, *Antropología social y hermenéutica*, Madrid, F.C.E., 1983.

LUCAS, Juan de Sahagún (Director), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sigueme, 1976.

—————, *Interpretación del hecho religioso*, Salamanca, Sígueme, 1982.

LUYPEN, W., *Fenomenología existencial*, trad. Pedro Martín y de la Cámara. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1967.

MACEIRAS Fafián, Manuel, *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid, 1975.

—————, *Metamorfosis del lenguaje*, Síntesis, Madrid, 2002.

—————, *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*; prólogo de Sergio Rábade Romero, Madrid, Cincel, 1985.

MACEIRAS Fafián, Manuel, y Trebolle, Julio, *La hermenéutica contemporánea*, 2ª ed. Cincel-Kapelusz, Colombia, 1990.

MARCEL, Gabriel, *Aproximación al misterio del ser: posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, prólogo, trad. y notas de José Luis Cañas Fernández. Madrid, Encuentro, 1987.

—————, *Diario metafísico*, trad. Felix del Hoyo. Madrid, Guadarrama, 1969 (Col. Punto Omega).

—————, *El misterio del ser*, trad. María Eugenia Valentí. Barcelona, Edhasa, 1971.

—————, *Homo viator*, Clermont Ferrand, Montaigne, 1947.

—————, *L'homme problématique*, Paris, Aubier, 1968.

MARÍAS, Julián, *El tema del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977.

NABERT, Jean, *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1994.

ORTIZ-OSÉS, Andrés, *Antropología hermenéutica: para una filosofía del lenguaje del hombre actual*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1993.

PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, ed. y trad. de Mario Parajón. Madrid, Cátedra, 1998.

PLATÓN, *Dialogos III*, trad. Emilio Lledó Iñigo. Madrid, Gredos, 1984 (Col. Biblioteca Clásica, 93).

—————, *Diálogos IV*, trad. Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1984 (Col. Biblioteca Clásica, 94).

RAD, von Gerhard, *El libro del Génesis*, Salamanca, Sigueme, 1972.

RODRÍGUEZ García, Ramón, *Hermenéutica y subjetividad: ensayos sobre Heidegger*, Madrid, Trotta, 1993.

ROSTAND, Jean, *El hombre y la vida: pensamientos de un biólogo*, México, F.C.E., 1973.

SAN MARTÍN, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986.

—————, *La fenomenología como teoría de la racionalidad fuerte*, Madrid, UNED, 1994.

—————, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*,
Barcelona, Anthropos, 1987.

SCHEFFCZYK, Leo, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Barcelona,
Herder, 1967.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. D.E., *Herméneutique*, trad. del alemán de Christian
Berner. Paris, Ed. Du Cerf, 1987.

—————, *Los discursos sobre hermenéutica*, introd. trad,
y ed. bilingüe de Lourdes Flomarique.
Pamplona, Servicio de Publicaciones de la
Universidad de Navarra, 1999.

SOUICHE-DAGUES, D., *Le développement de l'intentionnalité dans la Phénoménologie
Husserlienne*, La Haye, Martinus Nihoff, 1972.

SPINOZA, *Ética*, 8ª. ed., prólogo y trad. del latín de Angel Rodríguez Bachiller.
Argentina, Aguilar, 1982.

SZILASI, Wilhelm, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, prólogo y trad.
Ricardo Maliandi. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

TILLIETTE, Xavier, *Karl Jaspers : théorie de la vérité métaphysique des chiffres foi
philosophique*, Paris, Aubier, 1960.

—————, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.

—————, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Seghers, 1970.

—————, *Philosophes contemporains : Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

TOINET, Paul, *L'homme en sa vérité : essai d'anthropologie philosophique*, Paris, Editions Montaigne, 1968.

TOULMIN, Stephen, *La comprensión humana*, trad. Néstor Míguez. Madrid, Alianza, 1977.

VALDÉS, Mario J., *La interpretación abierta: introducción a la hermenéutica literaria contemporánea*, Ámsterdam, Rodopi, 1995.

—————, *Phenomenological hermeneutics and the study of literature*, Toronto, University of Toronto Press, 1987.

VATTIMO, Gianni, *Más allá de la interpretación*, introd. Ramón Rodríguez, trad. Pedro Aragón Rincón. Paidós. I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995.