

EL PROBLEMA DEL SUJETO EN LAS PRIMERAS ETAPAS DE LA FILOSOFIA DE PAUL RICOEUR (I)

*La filosofía de la voluntad y el
camino hacia la hermenéutica.*

CARLOS CABRERA SANCHEZ
LICENCIADO EN FILOSOFIA

Estos dos trabajos, que podrían presentarse bajo la rúbrica común del problema del sujeto en las obras de Paul Ricoeur anteriores al año setenta, han surgido paralelamente a la elaboración de nuestra tesis doctoral sobre alguno de los aspectos del tratamiento de dicho problema especialmente en las obras del autor aparecidas en la década de los ochenta.

De este modo nos emplearemos allí en un detenido estudio del concepto de identidad narrativa como la vía de comprensión de la subjetividad en una cuestión que ha dado los mayores quebraderos de cabeza a la filosofía contemporánea del sujeto: la dimensión temporal. Allí nos referiremos también a las otras determinaciones de la subjetividad —todas relacionadas con la práctica— de las que se da cuenta ya no en *Temps et Récit* —cuyo tercer volumen contiene la mayoría de los textos que nos ocuparon en nuestra tesis— sino en su última obra del año noventa, *Soi-même comme un autre*. Todo ello sin olvidar su intento de superación de una ontología de la sustancia capaz de hacerse cargo del acontecimiento en sus diferentes modalidades, hacia la que

se encamina el conjunto de la obra de nuestro autor y, particularmente, desde las reflexiones de *La Métaphore vive*.

De todas formas nuestra reflexión nos obligará a un estudio del modo en el que Ricoeur lleva a su culminación la conversión hermenéutica de la fenomenología —a partir de un injerto de aquella sobre ésta— ligándola ante todo a la cuestión de la textualidad. La comprensión de sí mismo desde los signos es un elemento que la filosofía de Ricoeur posterior al año setenta tiene como definitivamente adquirido, pero que ahora ha de desarrollarse sobre todo en la forma de la comprensión ante los textos. Con ello se radicalizará una visión de la subjetividad donde ésta no puede ya pretender un origen absoluto a pesar de que sea fuente del movimiento de la historia. En este sentido los textos llamados poéticos y la comprensión ante los mismos, cuestión a la que Ricoeur se veía abocado desde su antigua preocupación por la poética —desarrollada ahora en la dimensión del discurso— ocuparán un lugar privilegiado en la constitución de la subjetividad y en la articulación de sus dimensiones esenciales. La identidad narrativa surgirá entonces como la comprensión de sí mismo ante los textos narrativos —históricos y ficticios— y se constituirá no sólo en respuesta a la cuestión de la esencial historicidad de la condición humana sino, también, en solución a buen número de problemas de la corriente hermenéutica de pensamiento.

Con lo anterior nuestra tesis dará cuenta del problema de la subjetividad no sólo en los escritos de la década, sino también en la de los setenta, a los que convertíamos en el marco fundamental de nuestra investigación. Esta estrategia resultaría de la imposibilidad de hacerse cargo de todos los trabajos de Ricoeur con detenimiento —y su producción de los cincuenta y los sesenta constituye la época suficientemente estudiada en España— pero también de su reconocimiento como el marco natural de una fase que puede ser tratada en tanto que todo independiente. Sin embargo se hace necesario completar las reflexiones anteriores —a pesar de que la tesis estará plagada de buen número de notas a pie de página dedicadas a esta cuestión— por un tratamiento sistemático de cuál fue el proyecto de la filosofía de Ricoeur, en especial por lo que se refiere al problema del sujeto, en sus obras mayores de las dos décadas señaladas. De este modo creemos que podrá atisbarse la manera como esta cuestión puede ser tomada por el eje de todo su pensamiento cuya opción básica el autor tiende a ligar a la defensa de una filosofía reflexiva capaz de asumir las contribuciones que llegan de las corrientes y disciplinas más críticas con la misma.

Por todo ello la pretensión fundamental de estos trabajos es la de hacerse cargo de dicho problema en las primeras fases de la obra del autor —que es la del camino hacia la madurez. Pero a la vez no podrán evitarse algunas correlaciones, no sólo con el sentido global de las distintas etapas de su proyecto filosófico, sino con la génesis de temas y de tratamientos que sus reflexiones posteriores al año setenta recogerán, dándoles un decidido y definitivo impulso. Así no sólo continuamos la tarea de presentación y comprensión global de la obra de Ricoeur sino que podemos aportar una perspectiva todavía ausente en los estudios sobre ésta aparecidos hasta el momento.

En esta primera entrega comenzaremos el estudio de la producción de Ricoeur que nos interesa concentrándonos en su reflexión de la década de los cincuenta. Para ello la estrategia que nos parece más fiel y adecuada —y ésto será común a los dos trabajos— será la de estudiar de manera somera sus propios textos, siguiendo en general el orden de su publicación y atendiendo en el caso de los artículos secundarios y, salvo en raras ocasiones, a los que hayan sido recogidos por el propio Ricoeur en la antología que corresponde al período que aquí estudiamos (*) y que tendrá su réplica también en la década posterior.

- (*) En este punto puede ser de interés recoger la semblanza biográfica y bibliográfica que presentaremos en nuestra tesis para que nos contextúe en nuestra exposición. RICOEUR nace en Valènce el veintisiete de febrero de mil novecientos trece. Dos años después muere su padre. Se educa en Rennes hasta que se gradúa en París en el año treinta. En el treinta y tres se licencia en filosofía tras haber seguido el magisterio de algunos de los representantes del neokantismo francés y de Gabriel Marcel, profesor en París en dicha época. En mil novecientos treinta y cinco obtiene su agregadura en filosofía y ejerce en el liceo hasta que ha de integrarse en la oficialía del ejército francés comenzada la Guerra Mundial. Una vez preso de las tropas alemanas permanecerá recluso hasta el final de la guerra. En este tiempo profundiza sus estudios sobre la filosofía de Marcel y de los alemanes Jaspers, Husserl y Heidegger. La filosofía de Husserl reclamará especialmente su atención por cuanto encuentra en ella un método más riguroso que el de Marcel que puede, no obstante, ser puesto al servicio de la ontología concreta de éste. Terminada la guerra vuelve a Francia y publica en el año cuarentaisiete el resultado de sus estudios en forma de una obra en común con Dufrenne —amistad que formó en el cautiverio— sobre Jaspers que lleva el título de *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* —en un sello, Du Seuil, que luego será constante en su producción posterior— y un trabajo individual sobre este autor y Marcel, que apareció en Éditions du temps présent como *Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Un año después logrará la cátedra de historia de la filosofía de la Universidad de Estrasburgo y en el año cincuenta accede a su doctorado de estado en letras gracias a la que será su primera gran obra filosófica, *Le volontaire et le involontaire*, y a la traducción de *Ideen I* de Husserl, con una importante introducción suya, aparecida en Gallimard. A los cuatro años aparecerá su primera recopilación de artículos en *Du Seuil* que lleva por título *Historie et vérité*, que será aumentada por dos veces en el año sesentaicuatro y en el sesenta y seis hasta cobrar la forma que hoy tiene. En este período se había consolidado además su amistad con Mounier —rota ahora trágicamente— y su colaboración con el grupo de *Esprit* que continúa hasta la actualidad. En el año cincuenta y siete accede a la cátedra de filosofía general de la Sorbona y se traslada

Su primera gran obra filosófica, *Le volontaire et l'involontaire*, se enmarca en el proyecto más vasto de una filosofía de la voluntad⁽¹⁾. Ricoeur tiene presente para ésta no sólo muchos de los temas que habían ocupado anteriormente sino preocupaciones propias de su confesión cristiana de herencia calvinista⁽²⁾ —en la que la cuestión del mal y la de la trascendencia ocupan un lugar fundamental— que se ampliarán posteriormente con el surgimiento del existencialismo y su formulación filosófica de algunos de estos problemas.

(*) a París donde imparte clases mientras aparecen su segunda y tercera grandes obras filosóficas: *Finitude et culpabilité*, en el año sesenta (en Aubier-Montaigne como la primera), que cierra el período intelectual del que damos cuenta en esta primera), entrega, y *De l'interprétation. Essai sur Freud* en el sesentaicinco (en Du Seuil otra vez). Al año siguiente Ricoeur decide trasladarse a Nanterre siguiendo un esfuerzo de renovación de la universidad francesa muy acorde con sus planteamientos sociales, pedagógicos e intelectuales. En el mismo año sesentainueve, en el que sale su segunda recopilación de artículos con el título de *Le conflit des interprétations. Essais de Herméneutique* (Ricoeur, es nombrado decano de la facultad de filosofía de dicha universidad. Confrontado con las secuelas del mayo del sesentaiocho y después de tomar decisiones difíciles y polémicas dimite en el setenta de dicho cargo y deja la universidad francesa cerrando el ciclo al que hemos atendido en el conjunto de nuestras dos entregas. Su lugar de destino va a ser la universidad belga de Lovaina desde la que empezarán a surgir en forma de cursos —como a lo largo de toda su carrera— los primeros esbozos de la producción que a nosotros nos interesará en nuestra tesis y que aquí tendremos en cuenta sólo por cuanto algunos temas y perspectivas están diseñados o insinuados en los trabajos de las dos décadas anteriores. Ricoeur compatibiliza su docencia con la dirección de la importante *Revue de métaphysique et moral* que se extenderá hasta la actualidad así como sus colaboraciones en trabajos de la UNESCO. En mil novecientos setentaitses decide regresar a Nanterre combinando su docencia con el ejercicio semestral de la cátedra de la universidad de Chicago, donde impartía clases otro de sus maestros y amigos: Mircea Eliade, a la vez que dirige el *Centre de Reserches phénoménologiques et herméneutiques* del CNRS francés del que salen algunas publicaciones experimentales con nutridas colaboraciones de nuestro autor. Su llegada a Chicago aumenta aún más su interés por el pensamiento anglosajón que se une a su formación alemana y francesa. En este tiempo se publica otra de sus grandes obras: *La Métaphore vive*, que aparece en Du Seuil en el año setentaicinco. A partir del ochentauno se jubila en la universidad francesa y sólo continúa sus cursos en Chicago. En esta década aparecerán los tres tomos de *Temps et Récit* (en Du Seuil en los años ochentaitses, ochentaicuatros y ochentaicinco) y su tercera recopilación de artículos: *Du texte à l'action. Essais de herméneutique, II* (Du Seuil, año ochentaiseis). En el año ochentaitsiete aparecerán una recopilación de sus artículos sobre la fenomenología con el título de *A l'école de la phénoménologie* (en Vrin) y una transcripción de uno de sus cursos en Chicago con el título de *Lectures on Ideology and Utopia*. De esta manera nuestro autor se mantiene a pesar de su edad, cercana a los ochenta años, en una constante disciplina intelectual, paradójicamente mantenida y aumentada después de su jubilación oficial, de la que es reciente testimonio su último gran trabajo del año noventa: *Soi-même comme un autre* (en Du Seuil). Estamos además a la espera de una recopilación de sus escritos sobre hermenéutica bíblica y teológica (ya anunciada en *Du texte à l'action*) y sobre problemas económicos, sociales, políticos y culturales. Esta dimensión de publicación de artículos en importantes revistas de distintos países, dedicadas a diversas disciplinas, es otro de los frentes que han ocupado su ingente producción intelectual. A ello se une finalmente su vocación magisterial y viajera —lo que junto a lo anterior le ha merecido el reconocimiento de distintas universidades e instituciones de todo el mundo— y su gran capacidad para la discusión y el debate que ha combinado además con la amistad de importantes nombres del pensamiento contemporáneo no sólo en su faceta estrictamente filosófica.

De esta manera el proyecto de su filosofía de la voluntad es concebido desde el principio en tres etapas. En una primera etapa debía procederse a la puesta entre paréntesis de la trascendencia —verdadero origen de la subjetividad— y de la falta, por una abstracción que se corresponde a la reducción eidética de tipo husserliano —aunque como veremos desde ahora con matices— de la que es posible obtener las posibilidades fundamentales del hombre en el orden práctico y afectivo, decisivos para la constitución de la libertad y la decisión y actuación éticas. No obstante a esta eidética debían darle respuesta una empírica —en la que sería posible elevar el paréntesis de la falta— y una poética en la que se podría hacer lo mismo con la cuestión de la trascendencia. Así sería posible estudiar la cuestión de la voluntad en toda su profundidad. Este proyecto estaba formulado desde su primera gran obra —a la que corresponde desarrollar la eidética— pero nosotros lo recuperamos a medida que Ricoeur lo desarrolle, teniendo en cuenta que va a confrontarse con nuevas cuestiones que le supondrán diversos cambios de estrategia al hilo de los nuevos interlocutores y de las nuevas preocupaciones de su pensamieto.

- (1) Como visiones de conjunto introductorias a la obra de RICOEUR pueden destacarse en español el trabajo de AGUSTIN MORATALLA, "El personalismo hermenéutico de Paul Ricoeur" en *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*. Madrid. Cincel, 1985, pp. 141-155 y especialmente los de MANUEL MACEIRAS que se encadenan entre sí a medida que se va desarrollando la obra de Ricoeur. Cf. la parte dedicada a Ricoeur, que abarca desde el capítulo quinto al último, en la obra en colaboración con JULIO TREBOLLE, *La hermenéutica contemporánea*. Madrid. Cincel, 1990, pp. 98-205, la "Presentación de la traducción española de *Temps et Récit* en P. RICOEUR, *Tiempo y narración. Tomo I. La configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid. Cristiandad, 1987, pp. 11-37, la colaboración "La antropología hermenéutica de Paul Ricoeur" en AA.VV., *Antropologías del siglo XX*, bajo la dirección de Juan de Sahagún Lucas, Salamanca. Sigueme, 1976, pp. 125-148 y, por último, los capítulos dedicados a Paul Ricoeur en el libro en colaboración con CARLOS DIAZ, *Introducción al personalismo actual*. Madrid. Gredos, 1975, pp. 143-238. En todos estos trabajos se da cuenta del período que estudiamos sobre el que también tendrán referencias afines de los trabajos que estudiaremos en nuestra próxima entrega a propósito de la cuestión de la reflexión y el símbolo y del problema del sujeto en la época de *De l'interprétation*. Finalmente pueden ser útiles para esta etapa las páginas que se dedican a Ricoeur en la historia oficial del movimiento fenomenológico que realiza HERBERT SPIEGELBERG cf. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. La Haya, MARTINUS NIJHOFF, 1976, pp. 563-579 y los tres artículos de D. NATAL, especialmente los dos primeros, que llevan por título genérico el de la "la libertad en Paul Ricoeur" con los respectivos subtítulos de "hacia una libertad concreta", "el hombre y sus límites". El tercero que se titula "el fin de la conciencia ingenua" se refiere a las cuestiones de la década de los sesenta. Cf. *Estudios agustinos* 19 (1984), n° 1, pp. 3-46; n° 2, pp. 191-234 y n° 3, pp. 335-398.
- (2) Como una tradición específicamente francesa del jansenismo que ha sido señalada por un autor de habla castellana. Cf. J. MARISTANY DEL RAYO, "Paul Ricoeur y la muerte de la Universidad", *Anthropologica* (1973), n° 1, pp. 107-116. (Citado por A. PINTOR-RAMOS, "Arqueología y Teleología del sujeto. Hitos en la filosofía reflexiva de Paul Ricoeur (I)", *La Ciudad de Dios* 190 (1977), n° 2, p. 233, nota 27).

1. LA EIDETICA DE LA VOLUNTAD.

Sin duda en principio la confrontación básica de nuestro autor la constituía la fenomenología francesa, que pretendía pensar a partir de los callejones sin salida a los que conducía el pensamiento del maestro. La fenomenología en Francia, aunque recibida en profundidad tardíamente, había contribuido a abrir una brecha de pensamiento entre el neokantismo —representado entre otros por uno de los profesores de Ricoeur en París, León Brunschvig— y los pensamientos de corte metafísico —entre los que destaca ante todo el de Henri Bergson y también el de Marcel que como sabemos influye decididamente en nuestro autor. Ricoeur conoce bien el problema por cuanto, y sin ser ajeno a la labor magisterial de Emmanuel Levinas (el gran introductor de dicha corriente en el pensamiento francés), se acerca a la obra de Husserl desde su cautiverio en Alemania —traduciendo además una de sus obras capitales— y tiene luego en Estrasburgo la posibilidad de tratar con uno de sus discípulos directos, —el teólogo protestante J. Hering. Por último es de notar que nuestro autor logra hacerse con una copia de todos los escritos del maestro incluidos los inéditos, que depositará en el Instituto de Filosofía de Estrasburgo —como sólo la hay en las universidades de Colonia y Friburgo— y que luego trasladará a La Sorbona de París.

No obstante su posición con el maestro siempre será crítica. Ricoeur se acerca a la fenomenología desde temas propios y la comprende en una óptica radicalmente opuesta a la misma interpretación de aquél, cuya máxima expresión se encuentra en las *Meditaciones Cartesianas*. De esta manera desde siempre —y ésa es una constante absoluta en su singladura filosófica— nuestro autor opondrá el idealismo metodológico al idealismo trascendental, sosteniendo que el segundo es sólo una interpretación, y posiblemente la menos acorde a la genialidad del primero y a su gran descubrimiento: la intencionalidad de la conciencia. No obstante en esta primera etapa, en la que Ricoeur se sitúa en un proyecto paralelo al de Merleau-Ponty y su insistencia en la labor mediadora del cuerpo, primará la dimensión de la acción. Para ello sigue algunas sugerencias del propio Husserl que reclamaban una extensión de la intencionalidad más allá de lo perceptivo y de la representación⁽³⁾. Con esto

(3) Así se señala en el comienzo de un importante artículo que recoge una intervención publicada en el cincuentaidos en la que Ricoeur resume para sus colegas fenomenólogos el sentido de su empresa después de haber aparecido la obra que nos ocupa. Cf. "Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté" en *A l'école de la phénoménologie* Paris, Vrin, 1987, pp. 59-86. Según este artículo Husserl sostenía en el § 95 de *Ideas II* que la fenomenología debía renovar el problema de la voluntad y para ello era necesario comenzar estudiando la cuestión de la universalidad de la intencionalidad confrontándola con la esfera práctica.

su pensamiento no sólo ensayaba una vía distinta a las del gran filósofo francés sino que culminaba radicalmente su alejamiento del criticismo de carácter neokantiano imperante en el mundo académico de sus estudios: aunque no impedirá que la filosofía trascendental de Kant juegue un importante papel en el análisis de estas nuevas dimensiones ⁽⁴⁾.

La reducción eidética ⁽⁵⁾, tema de *Le volontaire et l'involontaire*, que trabaja a partir de la abstracción de la situación empírica del hombre y se dirige a esencias no tanto de carácter platónico sino complejos de sentido —como Ricoeur no se ha cansado en señalar que era el trabajo del propio Husserl— está guiada, en su recorrido por la dimensión práctica por los conceptos, límite de lo voluntario y de lo involuntario— y se aplica progresivamente en los

- (3) Aquí se señala la importancia de la dimensión afectiva y práctica que Ricoeur perseguirá siempre y que entronca con los planteamientos de Heidegger. Por otra parte será importante tener en cuenta que esta problemática nos confrontará con una pasividad que puede superar el estatuto ambiguo de los datos hyléticos tal y como se estudiaban desde la representación en *Ideas I*. Finalmente es importante recalcar que a pesar del interés por la acción de Ricoeur, su recepción de la fenomenología siempre va a desarrollarse en cuanto este pensamiento *filosofía del sentido distanciándose de la lectura del gran introductor de la misma en el en el pensamiento francés: Emmanuel Levinas*. De esta manera aún cuando su filosofía parte de un ciclo de problemas propios —y de que sus opciones básicas están en las antipodas del idealismo del maestro. Ricoeur encuentra en Husserl la posibilidad de un lenguaje racional que fortalezca los análisis de la experiencia humana y que permita huir del objetivismo. Por ello puede además mejorar los planteamientos de la filosofía de la existencia a la vez que reforzar su interés por la defensa de la subjetividad.
- (4) Esta preocupación de Ricoeur no es sólo una preocupación dirigida a que el estudio de la acción puede salvar al pensamiento filosófico más riguroso de algunos aporías, sino atenta al enorme potencial de humanización de la misma. Ricoeur, aparte de un filósofo, se ha sentido un ciudadano que como tal ha de comprometerse activamente con los hombres y los problemas de su tiempo. Ello no es extraño si conocemos su vinculación a filosofías de la existencia como las de Marcel y Jaspers, su confesión cristiana, su vivencia directa de los conflictos que asolaron a Europa casi en la mitad de siglo y su adscripción personalista. No obstante Ricoeur siempre ha pretendido, y de ello es un hermoso testimonio el prólogo de *Histoire et vérité*, que la tarea de un intelectual es la del compromiso desde el mismo pensamiento y la reflexión, como fue revalorizándose posteriormente en la historia contemporánea europea y merece hoy una consideración detenida. Por lo que respecta a nuestro trabajo ésta va a ser la dimensión más silenciada del pensamiento de nuestro autor. Sin embargo constituye no tanto el final de nuestro interés sino el comienzo de nuestra preocupación por su obra. Con referencia a la adscripción personalista de Ricoeur ya decimos desde ahora que quedará también bastante silenciosa. A nuestro juicio la etiqueta que mejor define a Ricoeur es la de un filósofo hermenéuta. Pero es que Ricoeur comprende al personalismo, en coherencia con la postura de Mounier, como una impronta filosófica más que como una corriente. En este sentido su adscripción a dicho movimiento no es sólo legítima sino decisiva en el esclarecimiento de su proyecto filosófico e intelectual. Finalmente *obviaremos también una cuestión de gran interés*, la del compromiso universitario de nuestro autor, que tiene como hito más conocido los problemas de Nanterre y su dimisión del decanato. Para esta cuestión nos sigue pareciendo la mejor fuente lo recogido en el trabajo de Michel Philibert. Cf. *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, París, Seghers, 1971.
- (5) Para su delimitación seguiremos fundamentalmente lo expuesto en el primer apartado de la introducción de la obra, cf. *Le volontaire et l'involontaire*, pp. 8-23. Dicha introducción será retomada en toda su extensión a propósito de las nuevas obras donde se completa el proyecto de la filosofía de la voluntad.

ámbitos en los que se desarrolla la intencionalidad práctica. Pero dejaremos esto por el momento.

Lo decisivo para nosotros ahora es que ante el fracaso de la reducción trascendental con respecto al cuerpo propio, y desde el establecimiento de la función radicalmente práctica de éste, Ricoeur privilegia dicha dimensión a la función teórica del Cogito que está guiada por la percepción y el juicio. En este aspecto los análisis de Husserl, a pesar de lo revolucionario de su idealismo trascendental, también dependían de la tradición crítica. Nuestro autor pretende dirigirse a una experiencia integral del Cogito donde se supere el dualismo entre alma y cuerpo en el que se reduce el estudio de éste al mero conocimiento natural anulando además el “yo quiero” como fuente de subjetividad. Se trata de dar cuenta del cuerpo-sujeto que se opone al cuerpo-objeto. De esta manera aunque la objetivación del cuerpo (el mío o el del otro) sea legítima, y permita su estudio por las ciencias, no lo es todo. Del mismo modo en que es posible mundanizar el conocimiento interior también es posible recíprocamente personalizar el conocimiento exterior. Aparte del cuerpo-objeto hay un cuerpo-sujeto, que ya no es un todo o una cosa entre otras sino que forma parte de una totalidad sin relaciones laterales con otros objetos. Como vemos la óptica de Ricoeur es radicalmente fenomenológica aunque se dirija al “yo quiero”. Para ello recorrerá el proceso que va del proyecto a la moción voluntaria y por fin al consentimiento ante la necesidad absoluta que le es coextensiva —de ahí que lo voluntario y lo involuntario se presupongan siendo el cuerpo el mediador entre mis poderes y las condiciones de su ejercicio.

El proceso puede analizarse desde dos puntos de vista sin embargo el fenomenológico —idealismo metodológico que no trascendental como vemos— es irreductible. Por otra parte el índice de este descubrimiento, que como no nos cansaremos de repetir, presupone la posibilidad de un discurso sobre lo voluntario y lo involuntario y su reciprocidad, puede encontrarse en la intencionalidad práctica por cuanto ésta permitirá una referencia a sí mismo de carácter prerreflexivo ajena a la representación. Gracias a ello además el esfuerzo —que es un escándalo permanente para lo meramente empírico donde siempre triunfa el determinismo— puede llegar a constituirse en lo definitorio de la subjetividad ⁽⁶⁾. De esta manera el gran logro de Ricoeur es una

(6) Como Ricoeur nos señala en el artículo ya citado el querer se convierte en el acto primitivo de la conciencia. El querer que soy es además anterior a la res cogitans también en la filosofía de Descartes. Esta etapa del pensamiento de nuestro autor sigue presente en la reflexión actual de algunos pensadores, como puede ser el ejemplo de un trabajo reciente de Carlos Díaz, autor que parece mostrar menos interés por la filosofía hermenéutica. Cf. *Yo quiero*, Salamanca, San Esteban, 1991.

concepción del cogito como quebrado (brisée) donde la esfericidad estoica (la de la circularidad consigo mismo de la conciencia perceptiva y teórica), con los riesgos de autofundación y la ignorancia de su carácter mundano y mediador, es sustituida por lo práctico, con la objetividad y la referencia a sí mismo específicas de esta dimensión⁽⁷⁾.

Sin embargo con esta estrategia se pierde algo. La descripción eidética pierde el misterio. Ricoeur ha de pasar entonces de la objetividad a la existencia y completar la comprensión de estructuras por el misterio global de la encarnación recuperando a su vez a ésta encarnando una dimensión actualizada y actualizable continuamente. Dicha óptica guiará también cada uno de los tres momentos básicos de *Le volontaire et l'involontaire*. Nuestro autor conecta con la filosofía de la existencia de Marcel que como sabemos es una de sus preocupaciones fundamentales. Se trata de hacer coincidir la descripción de tipo husserliano con mi existencia. Ricoeur ha procurado no una mera intuición de mi existencia corporal ya que ser-mi-cuerpo se articula sobre diversos órdenes que deben ser analizados con los recursos de la fenomenología. Con ello se ignora a Marcel por Husserl. Pero es necesario también mejorar a Husserl por Marcel de manera que se dé el paso del fenómeno a la existencia. Pensar — aunque sea fenomenológicamente— implica una pérdida de ser, que en el lado “objetivo” supone un defecto de presencia y en el “subjetivo” de encarnación. No obstante la filosofía esclarece las nociones de la existencia pero no puede ganarla del todo⁽⁸⁾.

- (7) Tenemos pues un buen número de cuestiones que nos van a interesar posteriormente. En principio la insistencia de Ricoeur en la determinación práctica del sujeto, a partir de la cual podrá ser mantenida una relación con el mundo constitutiva que no anula la posibilidad de la apropiación reflexiva. De aquí nace además una concepción del Cogito como quebrado —expresión que perseguirá a Ricoeur y que aparecerá de nuevo en su estudio de la temporalidad haciendo de su filosofía un pensamiento de la mediación— y herido —en el lema que quizá pueda definir su filosofía del sujeto— donde la subjetividad es antes posición y esfuerzo —recuperando una veta que estaba paradójicamente en las filosofías racionalistas de Espinosa y Leibniz— que autofundación racional. Estos y algunos otros temas que estudiaremos a continuación van a volver a lo largo de toda su obra según las diferentes modulaciones de la misma pero en una fidelidad constante. De cara a nuestro trabajo sobre la identidad narrativa resulta de sumo interés esta apelación a un tipo de referencia a sí mismo prerreflexiva y coextensiva de la acción que en esta etapa anula cualquier forma de representación en la medida en que ésta no identifica con la representación teórica.
- (8) Y ello es porque la existencia supone la vida en acto. Esta importancia decisiva del acto en su individualidad intransferible entronca con la determinación de la subjetividad a partir del esfuerzo y será de gran interés en todo lo posterior, especialmente en el papel de la narración tanto histórica como ficticia. Con este planteamiento se continua además, desde la nueva óptica fenomenológica que preside el pensamiento francés del momento, la preocupación por las filosofías de la existencia, que no existencialista, de Marcel y de Jaspers. Sin embargo la presencia de ambos es mayor como también está atestiguado en sus dos primeras obras, la primera en colaboración con Dufrenne. Para un enfoque más reciente puede consultarse especialmente la serie de conversaciones entre ambos pensadores publicada

En cualquier caso lo decisivo para nuestra preocupación es que la existencia tiende a quebrarse. Estamos ante una conciencia herida por la presencia del mundo que a veces se venga de dicha condición negándolo. Así se responde además a la dificultad de la fenomenología de Husserl que no sólo no podía dar cuenta de la mundaneidad en lo que tiene de constitutiva sino que tampoco podía hacerlo del cuerpo y de la relación de ambos en toda su concreción —otro aspecto decisivo en la obra de su maestro Marcel⁽⁹⁾. Por ello la conciencia es sólo el “pouvoir de recul par rapport à la réalité de son corps et des choses”⁽¹⁰⁾. La dimensión de lo involuntario necesariamente coextensiva a la de lo voluntario supone que:

“...la reprise sur soi de la conscience, lorsque celle-ci s’oppose à son corps et à toutes choses et tente de former cercle avec elle-même, est un acte d’être. L’acte du Cogito n’est pas un acte pur d’auto-position; il vit d’accueil et de dialogue avec ses propres conditions déracinement. L’acte du moi est en même temps participation”⁽¹¹⁾.

- (8) posteriormente. Cf. P. Ricoeur y G. Marcel, *Entretiens*, París, Aubier-Montaigne, 1968. Ricoeur está preocupado no sólo por lo que la existencia aporta de más en la cuestión de la encarnación sino por el modo como éste abre a la fenomenología a la cuestión ontológica. Es conocida su admiración por la ontología concreta de Marcel. Sin embargo dar cuenta de esta problemática exige introducir la dimensión del mal y la de la trascendencia que tanto preocuparon también a dichos autores. Con ellas se podría cerrar lo ontológico. En Ricoeur este esquema no sólo se mantendrá en la filosofía de la voluntad sino que recorrerá toda su obra. Sus análisis siempre culminan en una reflexión sobre la existencia primero en línea fenomenológica y luego hermenéutica, que se abre a la ontología, aunque la cuestión de la trascendencia ya no sea tan directamente articulada con la reflexión filosófica. Además en ambos autores se mantenía una antología trágica y una relación con la trascendencia sólo esclarecida poéticamente. En la actualidad Ricoeur ha profundizado en una ontología del acto, teniendo en cuenta el proyecto de otro filósofo que determina el pensamiento actual: M. Heidegger. De esta manera se da una réplica desde el lado ontológico —el ser como acontecimiento— al carácter evenencial de la existencia misma que se señala aquí. Por otro lado este poner entre paréntesis el mal y la trascendencia en la obra que nos ocupa y el proceder a una descripción de esencias era necesario para defender la anterioridad de la libertad como supone la comprensión cristiana y como había podido perder de vista las filosofías como la Jaspers y el mismo Heidegger de *Sein und Zeit* y perderán, luego los existencialismos de Camus y de Sartre. Finalmente es importante notar también que aunque lo ontológico como culminación esté ligado a la trascendencia en su forma, no se le confirme a ésta ningún carácter de ésta apodicticidad, que escamotee la condición trágica del hombre.
- (9) La filosofía de Heidegger con su ser-en-el-mundo y la coloración afectiva y práctica de éste va a resolver el problema de otro modo. Ricoeur estará en la actualidad más cercano a dicho trabajo. De hecho la *Métaphore vive* y su preocupación por el sentimiento parece responder a este decisivo tema de la primera sección de la parte escrita de *Sein und Zeit* mientras que *Temps et Récit* parece indagar en el aspecto práctico y temporal de la mundaneidad tal y como se retoma en la segunda sección de dicha obra.

(10) G. *Le volontaire et l’involontaire*, p. 21.

(11) *Ibidem*.

Esta es, pues, la descripción de un drama donde la conciencia no puede autofundarse y donde el Cogito pensado radicalmente en su función práctica remite a ontología paradójica en la que la libertad nunca puede reconciliarse del todo con la naturaleza, aunque se coordina con ella. No obstante cabe la esperanza de carácter religioso de cara a algún orden de totalización. Sin embargo antes sería necesaria la confrontación con un tipo de negatividad que ya no viene de la dimensión de lo involuntario. Con ella se aproximarán además al encuentro con la trascendencia. Esta totalización parece anunciarse, no obstante, en la libertad que se sobrepasa en su cuerpo como forma del diálogo con la naturaleza y como primer misterio de la libertad encarnada.

Una vez concluida esta semblanza del problema de nuestro autor que nos interesa, básicamente a partir de la introducción a *Le volontaire et l'involontaire*, deberemos dirigirnos a su desarrollo. El objetivo será esbozar muy brevemente el modo de proceder para rastrear luego los temas que apuntan a dimensiones decisivas en su producción actual⁽¹²⁾ así como los lugares donde se profundiza lo anteriormente expuesto.

Para ello hemos de volver a la cuestión de lo voluntario y lo involuntario. Dicha pareja funciona como idea límite para toda la descripción. El orden de lo voluntario no puede acontecer sin una dimensión de involuntariedad. Con ello Ricoeur apunta por primera vez hacia la dialéctica de actividad y pasividad que tanto le preocupa y que es tan adecuada a su filosofía del cuerpo y de la acción así como a la constitución de la libertad humana. Sin embargo la prioridad lógica corresponde a lo voluntario ya que sólo en referencia a él puede calificarse algo como involuntario. En este sentido la libertad es un origen y el proyecto husserliano puede ser continuado aunque, como siempre, la intencionalidad sea referencia a lo otro⁽¹³⁾.

(12) Que como veremos atañe en lo fundamental a la ecuación entre la traída sujeto-acción-mundo y el carácter temporal de la misma sin que se confronte con la cuestión del encadenamiento ni se plantee una vía hermenéutica en la determinación de estos problemas, aunque el Cogito racionalista sea desposeído de su función hegemónica.

(13) En esta línea trabaja el artículo paralelo al comentado donde se expone el proyecto de la obra y el debate posterior con personalidades como Marcel, Hyppolite y Bréhier —cuya legislación del pensamiento alemán constatará profundamente. Cf. "L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite" seguido del 45 (1951), n° 1, pp. 1-20. Sabemos que este tipo de encuentros fueron frecuentes con personalidades a las que estaría unido a lo largo de su vida. También son importantes las reuniones en casa de Jan Wahl donde tuvo la ocasión de tratar además a Levinas, Merleau-Ponty y al joven Sartre. Posteriormente su filosofía debatirá con todos ellos. En el aspecto político resulta de gran interés la defensa de la dimensión política —frente a la desconfianza del primero de los autores— y la cercanía a la comprensión del marxismo de Merleau-Ponty junto a la crítica de los bandazos sartreanos y sus acercamientos al estalinismo.

En el campo práctico la intencionalidad puede ser rastreada en tres órdenes con la concatenación ya comentada: el de la decisión, el de la acción y el del consentimiento, que son los que definen la acción responsable. Siguiendo la sugerencia de Husserl reseñada y con el objetivo de completar las reflexiones de sus maestros, Ricoeur muestra cómo en ellos se produce una correlación noético-noemática del tipo de las descritas en *Ideas I* para la percepción y el juicio. Realmente para el maestro, en muchas de sus reflexiones, el cuerpo no era atisbado más que como realidad natural —de la que no obstante había de darse cuenta en la conciencia. Esta es la perspectiva de los análisis concretos contenidos en *Ideas II*. Ricoeur le aplica sin embargo el análisis intencional tal y como lo formuló maduramente en el primer tomo de dicha obra Husserl. Así a la decisión le corresponderá el proyecto y el motivo (tanto en las formas del placer y el dolor como en otras) ⁽¹⁴⁾, a la moción voluntaria los poderes (ante todo el hábito) y al consentir lo involuntario absoluto de la necesidad (carácter, inconsciente u organización vital). De todas maneras el drama va creciendo en las tres dimensiones hasta hacerse más hostil en la tercera, donde el aspecto voluntario se reduce a la asunción de la necesidad en el reconocimiento de una libertad meramente humana. Con ello se culmina el proceso, ya comentado bajo el otro punto de vista, y, aunque parezca que la obra haga de la praxis un trascendental y un existencial, lo compensa con una pasividad y un monismo existencial que aún tampoco serán la última palabra ⁽¹⁵⁾.

En principio el análisis de la decisión y su correlato el proyecto nos va a suponer dos elementos de amplio interés para el futuro. En primer lugar el proyecto introduce la temporalidad por cuanto supone una dimensión de futuro y la posibilidad ⁽¹⁶⁾, pero será la cuestión de la designación prerreflexiva de la designación del sujeto en la del proyecto la que concentre nuestra atención. Es en la decisión donde se produce la imputación prerreflexiva del yo. A la dimensión centrífuga —intencional— del decidir acompaña una dimensión

(14) Y se precisa que pueden ser razonables o no en un análisis que luego será retomado de mano de la reflexión de Anscombe sobre estos problemas.

(15) Así al menos se expone en el artículo que resume la empresa un par de años después Cf. "Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté", *art. cit.*, pp. 69-79.

(16) Cf., pp. 47-54. En esta fase nuestro autor recuerda que se proyecta el futuro no en el futuro. De esta manera se introduce una dialéctica no superable de los éxtasis temporales que va a continuar en la obra y que será de gran importancia en los temas que pretendemos estudiar con más profundidad. Por otro lado se apunta a la posibilidad de la anticipación y del encadenamiento de los actos. Finalmente se insiste en que sólo cabe consentir a la duración —este término de origen bergsonianos será luego abandonado— por cuanto la temporalidad en general pertenece al orden de lo involuntario absoluto, g. *ibid.*, p. 51. La categoría de posibilidad merece también valiosas sugerencias aunque se la liga ahora a la actuación y al espesor de la carne para poder realizarse.

centrípeta —referencia a sí mismo— que no obstante supone la mediación del *noema de la decisión* ⁽¹⁷⁾. Se trata de una relación original que no puede obtenerse ni por un juicio de reflexión ni por una mirada retrospectiva. Así se supera una relación especulativa conmigo mismo y se llega al hecho de que no puedo afirmarme al margen de mis actos. Soy mi acción y por tanto no puedo formar un círculo conmigo mismo sino que me ligo a una objetivación que reconozco como mía ⁽¹⁸⁾.

Se produce entonces una relación circular entre el sujeto en nominativo y el sujeto en acusativo. El sujeto proyectante está siempre pero tiene una conciencia muda de sí mismo. Sólo puede afirmarse en el sujeto proyectado a través del objeto de su querer. Sin embargo y aunque, como veremos, la acción me modifique no hay dos egos. De esta manera no puede perderse la importancia del polo que pone en marcha el movimiento. La reflexión sólo puede ser una referencia práctica que no abole a la conciencia intencional y que no puede apropiarse por retro-espección. Se trata de la posibilidad de abrir el mundo que hace que la conciencia de sí sea un olvido de sí mismo ⁽¹⁹⁾.

A continuación, y con ello volvemos al otro tema, se indica que este poder-ser de la conciencia, coextensivo de su carácter práctico, apunta a la temporalidad radical de aquella. Con mi acción me determino y de algún modo me creo. Sin embargo a Ricoeur ahora sólo le interesa el hecho de que en todo caso lo que yo sea será coextensivo de mis decisiones y de mi acción. Estas reflexiones se prosiguen recordándonos, en la cuestión de la motivación, que la historia y los motivos que ella ocupa un lugar del lado de lo involuntario y que la encarnación y la temporalidad son una sola y misma cara de la condición humana. Esta reflexión será también del mayor interés para nosotros. Sólo para un ser encarnado la libertad es temporal. Sin embargo esta cuestión sitúa a

- (17) Sin duda esta reflexión es del mayor interés. Con posterioridad esta imputación podrá hacerse extensiva con la misma nitidez la acción a la vez que adquiere un rango hermenéutico —y en ese sentido reflexiva— que aquí está anunciado por esa necesaria mediación del contenido noemático.
- (18) Aquí se apuntan importantes puntos de vista que Ricoeur se va a sorprender por no considerar tratados en la filosofía de Derrida. Estos puntos de vista tendrán que ser completados con el papel de la narración, el ejercicio específico de representación que suponen y su contribución al encadenamiento temporal y a la articulación de la posibilidad. No deja además de ser significativo que entre esas objetivaciones a las que me ligo como mías Ricoeur señale la firma. Estos elementos, criticados por Derrida, volverán en su producción más reciente.
- (19) Tema que merece todo nuestro interés, aunque con posterioridad se vincule no sólo a la sana capacidad del olvido que corresponde al presente de la acción para alumbrar un nuevo curso de acontecimientos, sino a la relación con los textos y en especial al seguimiento de la huella dejada en la acción pasada que corresponde al historiador. Por otra parte Ricoeur señala desde aquí la arbitrariedad de la vinculación de esta situación a la angustia sartreana.

la eidética en el límite de sus posibilidades como, por otra parte, ya hemos tenido la ocasión de comprobar ⁽²⁰⁾.

La segunda parte, en la que se estudian la acción y su correlato en los prisma u órganos del esfuerzo, entre los que destacan los hábitos, tendrá menos interés paradójicamente para nuestro propósito. Su aportación sobre este carácter originario de la acción y la necesidad de su comprensión más allá de los modelos representativos profundiza en su carácter de presente y actualidad, recíproco de la importancia del futuro y la potencia en el proyecto y la decisión. A propósito de estos análisis se harán observaciones sobre la importancia de la emoción en la relación con el mundo y en nuestra primera relación con la vida —que junto a otros temas de la obra serán recuperados en la producción inmediatamente posterior— y sobre la existencia de unos saberes prácticos coextensivos de nuestra condición corporal —así como de la necesidad de coordinar un conocimiento comprensivo con uno explicativo en el estudio de la acción. No en vano ésta posee su origen en la subjetividad pero se coordina con los hechos del mundo y pasa a formar parte de los mismos ⁽²¹⁾.

Por último la tercera parte nos acerca al consentimiento y su correlato en la necesidad. Con esta etapa podía cerrarse el proyecto ya que será a partir del encuentro con lo involuntario absoluto como puede completarse una fenomenología del yo quiero que tiene además la ventaja de dar cuenta de la percepción en su seno. Como en toda la obra es precisamente —y en el lugar donde lo voluntario se convierte prácticamente en prácticamente aceptación— desde el consentimiento desde donde la necesidad puede ser vivida como tal por la subjetividad. En este punto se apuntan diferentes ejes que serán recuperados posteriormente: el carácter, el inconsciente, y la dimensión vital

(20) La breve referencia a la historia con su carácter público y en régimen de afección es del máximo interés. Por otro lado la unión de mundanidad y temporalidad —donde el tiempo es visto del lado del mundo— se completa por la cuestión de que la unión de lo voluntario y lo involuntario sólo puede articularse en medio de una historia concreta mediante el carácter temporal de dicho intercambio. Por ello se aboga por la duración como medio de la unidad humana y se recalca el carácter “dramático” de la encarnación que sólo será accesible —también en lo temporal— por medio de metáforas. En nuestra tesis tendremos ocasión de volver sobre esta vinculación entre tiempo, mundo y condición encarnada y el establecimiento de una homogeneidad humana de carácter temporal nacida del intercambio continuo con lo exterior por la mediación de la compleja hermenéutica de la temporalidad de Heidegger y de su apropiación crítica por parte de Ricoeur. Ya veremos además como es posible construir el concepto filosófico de identidad narrativa que se sitúa a medio camino entre el eidos y lo empírico a través de la misma.

(21) Que como veremos serán elementos a retomar ya en sus últimas obras de la mano de A.C. DANTO y de G.H. VON WRIGHT. Como sabemos además el interés por estos autores nace de un detenido seguimiento del desarrollo de la disciplina de la teoría de la acción en el ámbito anglosajón.

de la subjetividad desde el nivel de organización bio-química —que es el más cercano al mundano— hasta el de la evolución psicológica y la facticidad del nacimiento⁽²²⁾. Sin embargo la dimensión de más peso corresponde al análisis de la noción del consentir como asunción de nuestra condición. Después del estudio de la experiencia de la tristeza de lo negativo y el del rechazo de esta condición finita que supone el riesgo desesperado de la autopoición. Ricoeur procede al análisis del sí de la aceptación que debe precederles.

De todas formas el consentimiento no es una derrota sino que debe responder a una esperanza, de la misma manera que el esfuerzo y la decisión deben ser inspirados por la fuerza y el amor. Sin embargo este planteamiento nos parece que supone la relación de la libertad con la trascendencia que aunque ha sido puesta entre paréntesis está operante. Desde ahí califica Ricoeur al estoicismo como consentimiento imperfecto, en la reclusión y la resistencia interna, y al orfismo como consentimiento hiperbólico, que culmina en la disolución de la subjetividad a manos de la necesidad. Y de esta manera la esperanza es como la actitud que permite el consentimiento en una vía entre el exilio y la confusión, entre el recogimiento y la pérdida de sí⁽²³⁾.

-
- (22) Estos temas son del mayor interés. El carácter será recuperado en varios momentos, hasta llegar a la actualidad con su comprensión narrativa, que es uno de los pocos lugares donde Ricoeur hace etiología del concepto con respecto a su obra *cf. Soi même comme un autre*, p. 150, nota 1. El inconsciente va a ser recuperado en lo que de reto fundamental tiene para una filosofía de la reflexión. En esta época todavía no se había captado lo central de este desafío pero si se decía ya que corresponde a un momento de la conciencia tan escondido que no es fenomenológico. No obstante al realismo naturalista habrá que añadirle otras dimensiones de la reflexión de Freud para que la confrontación sea completa. *Cf. "Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté"*, *art. cit.*, p. 68. La cuestión además de las edades del hombre va a tener una recuperación de orden sociológico e histórico por la vía de las generaciones y su encadenamiento y la de la dimensión del estar-ya-nacido será opuesta a la facticidad de la muerte en Heidegger tal y como también lo hará H. Arendt.
- (23) Este planteamiento de Ricoeur supone que su concepción está guiada por una comprensión que en la *Symbolique du mal* cobrará la forma del primado del mito adámico como el más adecuado para comprender algunas realidades del hombre. En la actualidad su filosofía será más neutra en sus análisis de la existencia y parece dejar cabida a otras posibilidades existenciales. Por otra parte, también aquí se orquestan un buen número de temas posteriores. La tristeza de lo negativo como fruto de la contingencia no sólo será retomado en la próxima gran obra sino que nos evocará la elegía de la condición humana y la palabra mítica sobre el tiempo que señala su poder de destrucción. Por otra parte esta dimensión de la esperanza cristiana y su oposición al estoicismo sigue siendo defendida en la actualidad como posibilidad aunque se le haga jugar un papel menor en su filosofía. De este modo se rechazará la postura heideggeriana y se camina hacia una hermenéutica de la existencia que haciendo de la mortalidad un existenciario deje abiertas varias posibilidades existenciales de confrontación con ella. No obstante la esperanza cristiana y su celebración de la vida es la que parece coordinarse mejor con el esfuerzo de ser y el deseo de existir que continuará definiendo al hombre en su reflexión actual.

Todo ello nos conduce al sentido último de la empresa resumido en la conclusión de la obra que nos ocupa. Como decíamos se termina en una pasividad y un monismo existencial que no son la última palabra. La dialéctica entre iniciativa y receptividad, que como sabemos puede ser verdaderamente asumida sólo desde la dimensión práctica y afectiva, nos ha permitido un monismo, fruto sin embargo de la audacia y de la paciencia. No obstante ese monismo existencial es el de una libertad solamente humana que es comprendida así desde un concepto-límite —la idea de Dios que no su realidad. En éste la libertad es perfectamente transparente frente a la del hombre que debe ejercerla a partir de una continua motivación nacida del cuerpo —presentada a través de la afectividad— y de la historia, en un proceso sin fin coextensivo de la condición encarnada y temporal. Por otra parte a la libertad graciosa de aquí en la que el cuerpo es totalmente dócil se contraponen la resistencia a la iniciativa en la libertad humana, cuya abolición parece indicarse sólo como utopía en la actividad del atleta o del bailarín. Finalmente la libertad creadora de esa idea-límite se contraponen a una libertad que no puede ponerse absolutamente y en la que querer no es crear. Por ello el juego de la pasividad y la iniciativa, que está expresado en la articulación de lo voluntario y lo involuntario, puede comprenderse desde un fondo más profundo de tipo religioso que puede estar afectando a la condición humana pero que escapa a los límites de la eidética⁽²⁴⁾.

2. LA EMPIRICA DE LA VOLUNTAD.

Las siguiente gran obra de Ricoeur va a ser *Finitude et culpabilité*⁽²⁵⁾. Como el autor nos ha señalado en varias ocasiones sus trabajos suelen nacer

- (24) Un elemento además básico para el futuro será que esta obra no sólo se preocupa por la acción sino por la acción ética y se atreve a hacer de la responsabilidad la definición última del hombre y de la ética en el sentido de Espinosa, de confrontación de la libertad con sus condiciones, el carácter último de la filosofía. Desde siempre la reflexión de Ricoeur trata de una libertad que crea pero sometida a condiciones —no meramente espontánea. En esta fase ha de recordar las condiciones del ejercicio de la libertad, posteriormente —y especialmente frente al estructuralismo— tendrá que articular la defensa de la misma aunque sin perder esta perspectiva.
- (25) Para esta etapa son de interés, sin perjuicio de las aportaciones de los artículos ya citados y de los que citaremos en nuestro próximo artículo, algunos trabajos que además se confrontan con la cuestión de la poética. Cf. A. Depoortere, "Mal et libération. Une étude de l'oeuvre de Paul Ricoeur", *Estudia Moralia* (Pontificia Universitas Lateranensis) 14 (1976), 337-385; St. Dunning, N. "History and Phenomenology: Dialectical Structure in Ricoeur's *The Symbolism of Evil*" *Harvard Theological Review* 76 (1983), n° 3, 343-363 y de cara a una cuestión específica del máximo interés para nosotros, M. Peñalver Simó, "La justificación de la hermenéutica en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur", *Aporia* 3 (1981), n° 12, pp. 73-81 y su anterior *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*, Universidad de Sevilla, 1978. Este libro constituye la única obra dedicada por entero al pensamiento de Paul Ricoeur en español. Este mérito desborda por lo tanto sus carencias, fruto ante todo de un esfuerzo por sistematizar unos textos cuyo tratamiento creemos que requiere la estrategia adoptada aquí.

de residuos de los anteriores⁽²⁶⁾. En este caso, y siguiendo su propio proyecto, la confrontación la constituye el existencialismo francés de Camus y, en especial, de Sartre, que le llevan a dramatizar su fenomenología existencial. Con ello puede poner en cuestión resultados de dicha obra filosófica. Si antes se trataba de mejorar a Marcel y a Husserl, manteniendo los resultados de sus filosofías, ahora se subraya el riesgo de ontologización de la culpa y malinterpretación del sentido de la libertad y el mal que, a ojos de Ricoeur, anida en las filosofías propiamente existencialistas. No obstante —y ésa será desde ahora otra constante de su obra— su reflexión recibirá un impulso radical de estos pensamientos demoledores.

En esta nueva etapa de su singladura se trataba de levantar el paréntesis de la falta, que no es homogénea con la eidética de la libertad por cuanto nace de un hecho histórico. Así a la eidética debía responder una empírica que por su carácter propio debía articularse en la forma de una mítica de la voluntad. Su objetivo último consistiría en una confrontación crítica de la filosofía con la doctrina teológica del pecado original, recuperando la dimensión de una libertad constitutivamente malvada que no deja de ser libertad. Sin embargo el proyecto iba a complicarse.

En principio, y según el segundo apartado de la introducción a la primera gran obra⁽²⁷⁾, se trataba de seguir el movimiento de la imposible circularidad del Cogito. La dimensión de la afección de una libertad encarnada conectada con la de la falta. Sin embargo en este caso se trataba de una afección que naciera de fuera. De este modo las pasiones —que junto con la ley son coextensivas de la falta— no eran entidades superiores ni emociones, aunque tomaran la forma de las primeras y se recibieran a través de las segundas. Las pasiones pertenecen a la voluntad misma. Son alteraciones del querer mismo y del valor que hacen que éste se convierta en un constreñimiento en la forma de la ley. Por ello además de la falta revela la esclavitud de un sujeto por sí mismo. Una esclavitud por la nada que muestra la imposible autoposición de la subjetividad pero que no la anula como tal. Esta nada se situaba en la línea de la negación que suponía lo involuntario pero era más radical —lo involuntario

(26) Cf. "A response by Paul Ricoeur" en P. Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences* editado y traducido por John B. Thompson, Cambridge - New York - Paris, Cambridge University - Maison des Sciences de l'Homme, 1981, p. 32 y "De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira" en *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, bajo la dirección de Christian Bouchindhomme y Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, 1990, p. 18.

(27) Cf. *Le volontaire et l'involontaire*, pp. 23-31.

todavía parecía plenitud desde ella. En aquel momento cobraba además la forma privilegiada de la vanidad ⁽²⁸⁾.

Sin embargo la falta no formaba sistema con las posibilidades fundamentales del querer que la eidética había puesto al descubierto y que, en feliz expresión, constituía “le clavier commun d’une nature humaine sur lequel jouent de façon différente l’innocence mythique et la culpabilité empirique” ⁽²⁹⁾. Propiamente es un accidente que necesita una descripción de orden empírico. Más allá de una ontología fundamental, que ignora dicha dimensión porque no le es propia, es necesario confrontar al filósofo con lo absurdo sin reificarlo, al menos de una manera que anulara la subjetividad y la libertad ⁽³⁰⁾. Así se permitiría la confrontación crítica con la noción teológica de pecado original a la que ya hemos hecho referencia ⁽³¹⁾.

(28) Ricoeur señalaba allí que la pasión parecía remitir al infinito —en la forma de una salud escatológica— pero que si no se planteaba rectamente el encadenamiento de la voluntad sólo sería un mal infinito. Para recuperar una adecuada comprensión del mismo era necesario mantener el paréntesis de la trascendencia y elaborar las cuestiones de la voluntad malvada. Ya veremos cómo en el desarrollo posterior de este proyecto será necesaria una antropología que trabaje con la dimensión de la infinitud y la finitud en el hombre —anunciada en la idea límite de la reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario aunque de manera insuficiente— y que además tendrá que extenderse, más allá de la esfera práctica, a lo teórico y al sentimiento, aunque continúen siendo la primera y la última dimensión las principales en la determinación de la conciencia de sí mismo. Este planteamiento se prolongará posiblemente hasta alcanzar la forma de una dialéctica entre la arqueología y la teleología del hombre. Pero ello ya será tema de nuestra segunda entrega.

(29) G. *Le volontaire et l’involontaire*, p. 29.

(30) Sin duda este es el elemento que aporta la continuidad entre la confrontación con filosofía de la existencia como las de Jaspers y Heidegger —leído ahora en esta clave— y la del existencialismo francés. En este texto se apela a Bonhoeffer y su denuncia de la ontologización de la falta frente a dichos autores. Esta observación se hará extensiva ya desde ahora a Sartre frente al que además señala que la experiencia de la libertad no era en primer lugar angustiada. Pero sobre ello volveremos.

(31) El texto se emplea además en delimitar la relación con la eidética ayudando a perfilar su sentido. Dicha antropología era posible ya que el mismo Husserl había defendido en sus *Ideas* la posibilidad de una eidética dirigida a una experiencia imperfecta e incluso impropia. Sus resultados aportaban el teclado común al que nos hemos referido aunque no podía ser desconectada de la inocencia que pertenece a la empírica-mítica incluso a la poética. El mito de la inocencia guía de algún modo a la eidética aunque no pertenece a su esfera de discurso. Esta imposibilidad de separar tajantemente se debe además a que la falta esclaviza a toda la libertad. Sin embargo se trataba de establecer la naturaleza profunda del hombre a la que la falta era extraña. Dicha ontología fundamental no era histórica aunque su visualización empírica más cercana la constituía el mito de la inocencia —por otra coextensivo del de la falta y el de la salud. Por ello además cobraba la forma de una ontología en el límite. No obstante existe una cierta prioridad empírica de la falta ya que ella es la que invita a reflexionar sobre la iniciativa, su prioridad y sus condiciones de enraizamiento y porque el mito de la inocencia surge como coextensivo a la confesión de la misma. Ella era la causa de la experiencia imaginaria que guiaba a la eidética. Por otro lado esta cuestión de una eidética guiada por variaciones imaginarias, que es de toda ortodoxia husserliana, va a aparecer de nuevo a propósito del modo como la narración opera la solución ideal al encadenamiento temporal propuesto por las distintas fenomenologías del tiempo.

En el prólogo de la obra que ahora nos ocupa⁽³²⁾ se retomará el tema pero habrá algunos cambios de acento. Ricoeur nos recuerda que es necesario pasar a un estudio empírico que no aplica o saca consecuencias de los resultados de la eidética sino que introduce propiamente una nueva temática y nuevos métodos. Esta empírica sigue estando vinculada a una mítica pero ahora descubre la razón por la que era necesaria dicha vinculación: la falta sólo se dice a través de un lenguaje cifrado⁽³³⁾.

El discurso filosófico debía así hacerse cargo de los mitos de la condición humana. Sin embargo para ello debía reconstruir su propio nivel de discurso estableciendo una jerarquización interna de sus elaboraciones y llegando, como también veremos, al lenguaje de la confesión, que es del mayor interés para el filósofo. Todo esto corresponderá a la *symbolique du mal* que se erige como uno de los momentos de esa empírica de la voluntad buscada —y en el más propiamente mítico. En ella va a aparecer el aspecto decisivo de la obra de cara al problema del sujeto y el que más incidencia tendrá en la reflexión posterior de Ricoeur. La dimensión que cobra relevancia aquí será la del lenguaje en la forma del lenguaje de la culpa y su especificidad y ello tendrá además consecuencias determinantes de cara a la conciencia de sí mismo:

“...en effet la spécificité du langage de l’aveu est apparue progressivement comme une des énigmes les plus remarquables de la conscience de soi; comme si l’homme n’accédait à sa propre profondeur que par la voie royale de l’analogie, et comme si la conscience de soi ne pouvait s’exprimer finalement qu’en énigme et requerrait à titre essentiel et non accidentel une herméneutique”⁽³⁴⁾.

(32) G. *Finitude et culpabilité*, pp. 9-17.

(33) Como dice Ricoeur “L’idée d’accéder à l’empirique de la volonté par le moyen d’une mythique concrète était donc déjà formée, mais on n’apercevait pas alors les raisons de ce détour Pourquoi en effet ne peut on parler des «passions» qui affectent la volonté que dans le langage chiffré d’une mythique? comment introduire cette mythique dans une réflexion philosophique? comment reprend le discours philosophique après l’avoir interrompu par le mythe? ce sont ces questions de méthode qui ont dominé l’élaboration de cet ouvrage”. Cf. *Finitude et culpabilité*, p. 10.

(34) Cf. *Finitude et culpabilité*, p. 11. Como vemos este texto contiene todos los elementos de la evolución posterior. En él se produce una asunción del descentramiento de la conciencia de sí que ya estaba en la eidética del cogito práctico pero se apunta a una situación más radical que exige la mediación del lenguaje simbólico y la hermenéutica que le es coextensiva —definida como reglas de desciframiento aplicadas a los símbolos. Posteriormente se ampliará dicha perspectiva a todo el lenguaje que obligará a una mejora de su comprensión de la hermenéutica aunque manteniendo una postura similar por lo que se refiere al sujeto. No obstante la dimensión poética —uno de los elementos del símbolo como veremos y la hermenéutica aplicada a la misma será decisiva.

Con ello la situación se ha complejizado. A la simbólica del mal —que será la segunda parte de la empírica y que responde propiamente a la mítica diseñada en *Le volontaire et l'involontaire*— deberán enmarcarla —primera y tercera partes respectivamente— dos reflexiones más. De ellas la conclusiva —tercera— ni siquiera llegará a ver la luz como obra —lo que ocurrirá también con la Poética que debía cerrar la filosofía de la voluntad— debido a la gran cantidad de problemas que dejaba abiertos dicha simbólica del mal y que llevarán además a Ricoeur a debates filosóficos de todo signo que se continúan hasta la actualidad.

La primera parte, que sí vio la luz como libro primero de *Finitude et culpabilité* con el título de *L'homme fallible*, debía volver hacia atrás a partir de la mítica. Se trataba de construir una antropología filosófica que diera cuenta del lugar del mal retomando distintos problemas de la obra anterior, aunque abriéndose a un cuestionamiento más amplio⁽³⁵⁾. Con ello si la tercera parte había de responder al modo como la simbólica del mal se acerca a la filosofía —que es la causa de su inacabamiento y del comienzo de nuevos trabajos— ahora se intentaría dar cuenta de cómo la filosofía debía acercarse a la simbólica del mal. Este trabajo encontrará en el concepto de falibilidad, la debilidad constitutiva del hombre, el lugar por donde puede introducirse el mal en el mundo. Así hará de la desproporción y la mediación lo definitorio de lo humano en un movimiento que alarga y complejiza la reflexión de la obra anterior, del mismo modo que la simbólica del mal complejizaba la mítica de la voluntad. No obstante por atender a la posibilidad del mal podrá ser fiel a su método reflexivo mientras que la simbólica, que se confrontaba con la realidad de aquél, deberá acudir a la hermenéutica definida como hemos hecho⁽³⁶⁾.

(35) Esta antropología filosófica no es ajena también a una reflexión de tipo eidético, por lo que puede decirse que el planteamiento de Ricoeur sigue siendo fenomenológico aunque en una vía especial. En este momento Ricoeur está especialmente preocupado en leer a Husserl desde Kant, en una recuperación de dicho autor que sin embargo sigue siendo crítica con el neokantismo. Aunque el primero ha abierto la vía con su fenomenología para acceder al yo y al yo concreto aunque en Kant permanecía inaccesible y siempre ante todo como sujeto trascendental— su filosofía es una filosofía del límite y pone barreras decisivas a la razón en esa tarea. Por ello —y también por una noción de fenómeno que Ricoeur prefiere a la de Husserl y a la del mismo Heidegger sin negar las aportaciones decisivas de la de éstos— es necesario no sólo enriquecer a Kant desde Husserl sino a éste desde la filosofía del maestro de Königsberg. Para la preparación de esta antropología filosófica es de interés el estudio "Culpabilité tragique et culpabilité biblique". Cf. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33 (1953), n° 4, pp. 288-307.

(36) Sin duda va a profundizar en una fenomenología del sentimiento y mantendrá la cuestión de la afirmación como lo definitivo del hombre. No obstante ampliará el marco hasta hacer que la práctica y la temporalidad —que están muy ligadas— queden en segundo plano. Estos son elementos de la primera obra que se diluyen en *Finitude et culpabilité* y que sin embargo van a recuperarse en la reciente. Por otra parte va a ampliarse la perspectiva hacia

Sin embargo era necesaria también una tercera parte en la que una vez pasado por la simbólica y recorrido el camino en el que ésta se acerca a la filosofía el mismo saber filosófico se hiciera cargo del símbolo —especialmente de los símbolos terciarios que más allá del lenguaje de la confesión y de los mitos ya son especulativos. Entre ellos se encuentra la importante noción agustiniana del pecado original. Sin embargo esta tarea suponía la posibilidad de pensar a partir del símbolo en una vía de restauración de su sentido. Dicho problema, que la obra no resuelve aunque anuncia en la famosa conclusión de la simbólica del mal, ya aparecida antes como artículo, y que lleva como lema una expresión del § 49 de la *Kritik der Urteilskraft* “el símbolo da que pensar”, será el que paralice la investigación y el que oriente su navegación posterior.

El que debía ser el tercer libro de la empírica había de trasponer filosóficamente lo que el símbolo pensaba a través de una hermenéutica de carácter especificativo que, respetando la experiencia y la región de la realidad que el símbolo abría y que era lo que se daba a pensar, creara a partir de ella conceptos, aunque éstos no fueran comprensibles más que a través de lo que se decía en el mismo símbolo. A esta tercera parte le correspondía dar cuenta de la voluntad esclava y sacaba la mítica de un mero tratado de las pasiones, como hacían los clásicos, confrontándola con los resultados de las ciencias — en particular de la criminología y del psicoanálisis— y de la filosofía política —en particular la obra de Hegel y Marx con su insistencia en la alienación y su vinculación a la temática del poder. Por otra parte se empleaba en buscar equivalentes especulativos de las nociones de caída, exilio, caos, confusión trágica y criticar los conceptos de pecado original, materia mala o nada. Se trataba de elaborar cifras especulativas que coordinaran la ontología fundamental de la realidad humana de con el no-ser de mal. El gran resultado de ese trabajo habría de ser la noción de siervo-albedrío en la que se mostraría un libre albedrío que se liga y se encuentra ya ligado. Este sería el tema último que el símbolo daba a pensar en esta dimensión⁽³⁷⁾.

(36) la jerga infinito-finito dando un complemento radical a la eidética del mayor interés para la poética y para la discusión con el existencialismo, que luego será retomado en muchas vías —posibilidad de la ilusión, necesidad de la objetividad— pero de el que destaca el carácter de lo humano como mediación. Esta reflexión que parte de una base literaria a la que intenta recuperar —relación experiencia imaginaria-eidética que vimos latente en *Le volontaire et l'involontaire*— puede aún seguirse desde una reflexión de carácter fenomenológico. Como hemos dicho se trata de acercar la filosofía a la simbólica.

(37) Esta es una tarea que debe además delimitar hasta dónde puede pensarse esa cifra especulativa de la voluntad mala. Por otro lado, supone una filosofía de la subjetividad que no ignora sus condiciones de enraizamiento tanto constitutivas como empíricas, replanteando el modo de acceso a su propia condición de subjetividad. El proyecto de esta tercera parte en sus

En ese momento en el que se ligaban la hipótesis de trabajo, la doctrina y el método, Ricoeur pensaba que podría entenderse el sentido del posible título para su investigación: “grandeur et limite d’une vision éthique du monde”⁽³⁸⁾. Esta concepción, tomada en su sentido hegeliano, es grande porque permite abordar el problema del mal por la puerta estrecha. Se trata de dirigirse al lugar por donde entra ya que aunque el mal fuera más que eso sólo por ahí nos afectaría. La visión ética del mundo nos permite comprender al mal por la libertad y por una libertad que se reconoce responsable. Esta puede no ser el origen del mal pero sin duda es la autora. Y aún si fuera el origen del mal, sólo la confesión de su responsabilidad le permitiría llegar a comprenderse como tal. Por otra parte, y en esto Ricoeur sigue a su maestro Nabert que nos volverá a aparecer con posterioridad en una sugerencia ya presente en *Le volontaire et l’involontaire*, la misma confesión de la falta es la que permite el descubrimiento de la libertad. La falta nos permite conectar con la afirmación originaria que nos constituye por debajo de nuestros actos y elecciones. A través de la confesión pueden ligarse el proyecto y la memoria, el remordimiento y la regeneración posible. La conciencia de la falta nos permite entrar en nuestra densidad. Gracias a ella se sorprende en la libertad la articulación de pasado-futuro, yo-actos y no-ser-afirmación originaria. La libertad es la razón del mal pero será la confesión de éste la que permita la conciencia de la libertad⁽³⁹⁾.

(37) distintos niveles —como también veremos que los balbucesos de la poética— se retomarán en distintos trabajos de la década posterior que se recogerán en el epígrafe cuarto de *Le conflit des interprétations* con el título de “la symbolique du mal interprétée”. Dichos trabajos son “le «péché originel»: étude de signification”, “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I) y (II)”, “Démystifier l’accusation” e “Interprétation du mythe de la peine”. Cf. *Le conflit des interprétations*, pp. 265-282, 283-310, 311-329, 330-347 y 348-369. Nosotros no podremos detenernos en estos trabajos por cuanto exigirían un tratamiento en profundidad que sin duda acometeremos en otra ocasión. No obstante, y por cuanto están también ligados al ciclo de problemas de la década posterior, haremos algunas observaciones cuando nos refiramos a ella.

(38) Cf. *Finitude et culpabilité*, p. 14.

(39) Sin duda aquí se anudan elementos que están presentes en la reflexión posterior. La cuestión de una libertad que sólo es tal en la responsabilidad ante el sufrimiento y el mal no será ajena a las reflexiones posteriores de *Soi-même comme un autre*. Por otra parte la dimensión del mal como afección —que se ligará a la del sufrimiento en las obras recientes— y la de ligazón del futuro del proyecto con el pasado personal no sólo prolongan aspectos insuficientemente tratados en *Le volontaire et l’involontaire* sino que serán de gran interés posterior con relación al tiempo humano y la identidad narrativa. En este sentido nos interesa recalcar que será luego el tiempo y la dimensión de afección que posee, el elemento básico de cara a la imposibilidad de una filosofía reflexiva al modo fenomenológico. Por otro lado se retomará también la segunda de las cuestiones enunciadas que es el punto donde se hace presente básicamente el problema de la temporalidad en la obra que nos ocupa, salvo algunos elementos colaterales tanto de *L’homme faillible* como de *La symbolique du mal*. La conexión de los éxtasis temporales nace de la fuerza de la subjetividad aunque posteriormente sea en la forma de la acción histórica y no tanto en la de asunción de la falta. Allí además esta conexión tendrá una mediación narrativa que sin embargo creemos no es ajena a la cuestión de la confesión de este momento. Sin embargo dicha dimensión tampoco será perdida y constituirá un elemento crítico con Heidegger a la vez definitorio de la hermenéutica de la existencia alternativa que propondrá Ricoeur.

Sin embargo su miseria nace de la imposibilidad de dar cuenta del mal sin residuos que es la causa además de la vivencia del mismo como afección. Como veremos el mito desde el que trabaja esta reflexión filosófica siempre está escondido y no puede pasar completamente en la filosofía. Por otra parte el más cercano a la reflexión filosófica —el de la caída— no anula a los otros. Finalmente en los mitos aparece una tensión entre dos significados el mal se pone y a la vez aparece como ceder al cerco (*investissement*) del adversario. Poniendo el mal se es víctima (*proie*) del otro. El pensamiento a partir del símbolo ha de pensar también esta dimensión: la de que la voluntad aparezca como culpable y como víctima. En este caso, como en el de la inocencia, la falta aparece vinculada a la salud y, por tanto, la empírica no puede desconectarse de la poética.

Esta dimensión toca además un elemento fundamental del pensamiento de nuestro autor. Frente a la noción del pecado original, que aún siendo antignóstica en el contenido pasa directamente del mito a la filosofía y prima una concepción de la falta en la que se anula la libertad, esta nueva reflexión, por mucho que supere a la subjetividad, no debe ser incompatible con ella. De este modo se apunta una concepción en la que la personalización es vista como la respuesta a algo que afecta radicalmente al núcleo de lo personal sin anularlo —por eso también se personaliza a la muerte. Finalmente por lo que se refiere a la labor liberadora sólo puede corresponder a un principio supremo —que sin embargo tampoco se opondrá desde fuera a la subjetividad— aunque haya de confrontarse con esta ruptura que opera el mal.

Una vez sentadas estas bases podremos dirigirnos a los desarrollos concretos de la obra que nos ocupa recalando, como ya hicimos con *Le volontaire et l'involontaire*, los aspectos que apunten a los temas que nos interesan en nuestra investigación o que sean decisivos en el sentido básico de los trabajos posteriores de Ricoeur ⁽⁴⁰⁾.

(40) Una vez señalado que la cuestión de la práctica y la temporalidad van a quedar en cierto sentido relegadas pasa a primer plano el problema del fracaso de la reflexión y la necesidad de la hermenéutica para confrontarse con una realidad que está en lo más íntimo del hombre pero que no es él. Posteriormente el tema del tiempo va a adquirir contornos parecidos. Por una parte se nos va a trazar la imposibilidad de una fenomenología del tiempo en sus diversas modalidades por cuanto da cuenta no sólo de su intimidad sino de su excentricidad. Por otro lado se intentará reconstruir el proceso por el que la narración alumbró el tiempo humano en una verdadera deducción trascendental de la misma que será la vía que adquiera la hermenéutica filosófica de Ricoeur. Por ello se nos ocurre una cuestión de gran interés: ¿a cuál de las tres partes proyectadas de la obra se parecía la dinámica de pensamiento que se opera en el tomo tercero de *Temps et Récit*. Sin duda el hombre lábil parte de la codificación de una experiencia de la que la reflexión ha de dar cuenta por ello el planteamiento no es el mismo. La simbólica del mal se limita al estudio empírico de los

El libro primero de la obra *L'homme faillible*⁽⁴¹⁾ pretende establecer el lugar por donde entra el mal en el mundo sin identificarlo con la subjetividad. De esta manera el mal moral —que no el físico— tiene su posibilidad en el carácter mediador del hombre que se corresponde a su desproporción constitutiva⁽⁴²⁾. Ricoeur encuentra formulada esta cuestión a través de los textos de la patética de la miseria de Platón y Pascal donde parece estar situado entre un polo finito y otro infinito⁽⁴³⁾ y en lo que ese “entre” no es de carácter espacial sino mediador. Dichas totalidades de sentido van a guiar su análisis y será a ellas a las que la reflexión, partiendo de sus propios recursos, va a tratar de igualarse. Es ésta una estrategia de evidente color husserliano que también vamos a encontrar en su fenomenología íntima del tiempo a la que Ricoeur tendrá que dar estudio en sus obras posteriores⁽⁴⁴⁾. De este modo aunque la filosofía sólo recomienza con relación al ámbito prefilosófico será

- (40) mitos aunque en una línea donde las cuestiones estructurales se unen a lo que luego llamaremos mundo del texto. Debido a esto su cercanía es mayor a otros momentos del trabajo de *Temps et Récit*. De esta forma la similitud es mayor con la tercera de las partes proyectadas. En este momento Ricoeur sigue la línea de los símbolos y de los mitos del mal aplicándoles una reflexión de carácter filosófico que respeta su modo de significación y el contenido de ésta alumbra un concepto filosófico. Ya veremos que es esto lo que va a hacer con posterioridad aunque se fije menos en el contenido y más en la región de realidad que abre la narración. Esta mantiene una relación compleja con el símbolo, el momento lingüístico del mismo y la esfera general de lo poético —aunque ya sabemos que su ámbito va a corresponder al de la temporalidad humana.
- (41) Los cuatro textos básicos para el somero estudio de los dos libros de la empiria que se publicaron bajo el título de *Finitude et culpabilité* serán sus respectivas introducciones y conclusiones. Cf. *Finitude et culpabilité*, pp. 167-186, 301-306, 309-321 y 469-488.
- (42) La cuestión de la no coincidencia del hombre consigo mismo alude a la de la articulación de lo voluntario y lo involuntario como idea de la obra anterior, pero se extiende hacia otros niveles más allá del meramente práctico. Esta desproporción será del mayor interés pues de ella nace la idea de un sujeto que ha de ganarse a sí mismo, que guiará la obra del autor en el resto de su producción. En particular el problema de la posibilidad del engaño en la apropiación de sí mismo, que le preocupará especialmente a partir de su confrontación con el psicoanálisis en los años sesenta pero también con la crítica de las ideologías posterior, encuentra aquí su posibilidad. Finalmente conectará con la polaridad entre lo finito y lo infinito a la que nos referiremos a continuación y que orientará también la dialéctica entre la arqueología y la teología, a estudiar a propósito de su confrontación de la obra de Freud con la filosofía reflexiva.
- (43) Esta doble idea que no deja tener origen cartesiano —aunque Descartes sólo pudiera rastrearla en el campo de la voluntad— es decisiva en su confrontación con el existencialismo y en la cuestión de la recta comprensión de la relación de la subjetividad con la trascendencia. Así mismo tendrá un gran interés en la discusión con Heidegger y su comprensión de la totalización temporal desde la finitud, que altera el punto de vista de Agustín. Ricoeur, como ahora, seguirá prefiriendo el modelo del obispo de Hipona. Finalmente entroncará además con la cuestión de la afirmación originaria que prolonga temas de la primera obra de gran interés para nosotros.
- (44) Donde se partirá de tempooobjetos que guíen lo que la reflexión ha de constituir.

un comienzo absoluto en el orden de la elucidación⁽⁴⁵⁾. Sin embargo el trabajo hasta una conciencia que se iguale a la patética de la miseria exige llegar a la dimensión del sentimiento que es la única que da cuenta de la misma. Por ello la obra va a constituir una profunda filosofía del sentimiento que prolonga además a la fenomenología en una de las esferas decisivas, dando la réplica a la indagación del cogito práctico que privilegiaba la obra anterior⁽⁴⁶⁾.

Con este objetivo se va a recorrer la constatación de la desproporción en los distintos niveles que constituyen lo humano —el conocimiento, la práctica y el sentimiento—⁽⁴⁷⁾ estableciendo el modo en el que se da la desproporción en ellos, la manera en la que el hombre se constituye como mixto y el tipo de conciencia que puede tener de la misma en cada uno de ellos.

En el ámbito del conocimiento la síntesis trascendental será el resultado de la combinación de la perspectiva finita y del verbo infinito a través de la imaginación pura. En este nivel la finitud humana está testimoniada por la dimensión perceptiva del conocimiento —y su receptividad constitutiva— que se corresponde con su radicación corporal y con su carácter perspectivista. Sin embargo —y como en todo el proceso que recorrerá la obra— dicho carácter de finitud sólo puede establecerse desde el sobrepasamiento que aporta otra dimensión constitutiva del conocimiento y que se corresponde a la plenitud de la palabra, y en especial del verbo y el juicio —que tiene en la cópula su vehículo privilegiado. De esta manera un estudio de textos de Kant —en especial sobre

(45) En este sentido existe un cierto paralelismo con algunos elementos de la reflexión posterior sobre el tiempo. En aquel momento será la elegía de la condición humana —de evidente similitud con la patética de la miseria— la que apunte hacia la cuestión del tiempo humano como mixto especulativo. Sin embargo en dicha ocasión la elegía sólo va a guiar precisamente la imposibilidad de dar cuenta fenomenológicamente del tiempo en su verdadera condición y pondrá en la pista de un recurso al ámbito de la narración a partir de cuya hermenéutica filosófica se podrá obtener el mixto especulativo, réplica a su vez del hombre como mediador.

(46) Este es el sentido del proyecto tal y como se enuncia en uno de los grandes artículos que preparan la obra que lleva ese título, y que significativamente aparece en un homenaje a Husserl, a propósito del centenario de su nacimiento. Cf. "Le sentiment" en *A l'école de la phénoménologie*, pp. 251-265. En este hermoso trabajo la exposición que recorre los niveles del conocimiento, lo práctico y el corazón —aunque con menos elaboración que en el texto que comentamos— queda muy claro que es el sentimiento el que guía teleológicamente el proceso y que será a él al que le corresponde interiorizar y dramatizar el conflicto permitiendo la constitución del verdadero Cogito. De esta manera puede verse además cómo nuestra obra ocupa un lugar destacado como eslabón hacia la recepción de Heidegger en estos temas que ya hemos señalado y que se culminará en la *Métaphore vive*.

(47) Por eso esta obra —dónde es necesario volver sobre la antropología filosófica para establecer la falibilidad humana que da cuenta de la posibilidad del mal sin identificarlo con el hombre y su supuesta condición finita— no deja de estar en conexión también con el proyecto anterior aunque amplíe la perspectiva y parezca dejar la práctica en segundo lugar. No obstante a Ricoeur la cuestión de la acción humana y el acto seguirán interesándole hasta que la cuestión del cogito práctico —y su temporalidad— encuentren una réplica examinada en *Temps et Récit y Soi-même comme un autre*.

la receptividad del conocimiento sensible y la actividad del juicio— de Husserl —en particular sobre la plenitud de la significación— y de Hegel —en especial sobre la dialéctica entre certeza y verdad— permite establecer la dimensión infinita que también corresponde al conocimiento y no sólo a la voluntad frente a la que parece desprenderse de la filosofía cartesiana.

La mediación que se establece entre dichos polos en la síntesis del conocimiento que hemos llamado síntesis trascendental, y que convierte al hombre en mediador en el ámbito gnoseológico, se ejercerá a través de un elemento que cobrará gran importancia en la reflexión posterior de Ricoeur: la imaginación pura⁽⁴⁸⁾. Ella señala al mixto especulativo que buscamos con relación al hombre ya que a ella le corresponde producir la síntesis de las dos perspectivas en el aparecer. Ricoeur se aplica no obstante a un estudio detenido de la misma de gran interés para sus problemas posteriores. Y es que la imaginación está conectada con el problema del tiempo como término medio. De hecho el tiempo parece ser el término medio por cuanto parece visualizar el trabajo de la imaginación. El tiempo es homogéneo al fenómeno —a lo sensible con su carácter de dispersión y distensión en la forma de toda diversidad— y a la vez se deja determinar por el entendimiento y las categorías —con lo que es homogéneo a lo inteligible y al carácter de orden que da respuesta a la dispersión. Sin embargo por mucho que el tiempo parezca mostrar el proceso por el que la imaginación produce la síntesis e incluso parezca operarla, no puede convertirse en el tercero⁽⁴⁹⁾. Para Ricoeur éste queda oculto

(48) La cuestión de la imaginación será retomada por Ricoeur especialmente de cara al problema de la poética en sus distintos ámbitos: discurso, práctica, religión—. Ricoeur entroncaba —en sintonía con sus planteamientos iniciales— con la veta más dinámica de la obra de Kant a través de la filosofía de Fichte. En el caso del lenguaje, que será el que nos ocupará de manera más detenida en el futuro, allá será la condición de posibilidad de la actividad creativa cuyo resultado lo constituyen las obras de orden poético. De esta manera se erige en la condición de posibilidad de las operaciones que se esquematizan en la metáfora y en la composición de la trama y se convierte, en nuestra opinión, en el índice del movimiento de afirmación de la subjetividad en estos ámbitos coextensivo a la acción. No obstante también ahí ha de quedar escondida aunque sin perjuicio de que sea posible una recuperación de la misma en distintos niveles a través de la apropiación de sus productos. Esa, como veremos, será la óptica adquirida tras el giro hermenéutico de su filosofía del sujeto. De esta manera la óptica trascendental que siempre acompaña a Ricoeur se mantiene pero alargando su campo de aplicación más allá de los problemas del conocimiento, tal y como ya ocurría en la obra anterior.

(49) Esta cualificación del tiempo es referida explícitamente a la *intentio-distentio* de tanto interés posterior. Por otra parte debemos tener presente este estudio de textos porque serán retomados en *Temps et Récit* en la objeción a la fenomenología pura del tiempo de Husserl que pretendía visualizarlo. En dicha ocasión se detiene en la estética trascendental, las analogías de la experiencia y en pasajes como el de la Refutación del idealismo. Ricoeur va a insistir en que al tiempo no hay acceso directo ya que sólo se le puede captar como implicado en las operaciones que constituye la objetividad. De este modo se explota no sólo su invisibilidad sino lo que lo pone del lado del mundo para mostrar el fracaso de la empresa husserliana.

y sólo es atribuible a un poder de síntesis análogo a la imaginación empírica que aplica las categorías a los datos de la sensibilidad pero que queda oculto. De hecho la síntesis trascendental sólo puede ser representada a priori⁽⁵⁰⁾.

Con ello la reflexión de Ricoeur ha podido establecer una conciencia pero ésta sólo constituye su unidad en el objeto. Sólo a partir de la síntesis de sentido y presencia que se da en el objeto, ha podido discernirse la mediación como condición de posibilidad de su realización. Por ello lo que hemos obtenido es una unidad meramente formal que no puede igualarse a una persona. Es una conciencia coextensiva a un mundo para uno y para todos que no puede equipararse todavía a lo expresado en la patética de la miseria. De esta manera Ricoeur continúa su desconfianza hacia el criticismo reclamando la necesidad de la vía práctica y sobre todo de la afectiva. Por otra parte debemos señalar que este tema se mantiene en su poética del discurso desarrollada a partir del año setenta, y de la misma manera que su filosofía seguirá siendo un trascendentalismo —para él coextensivo de la hermenéutica— aplicado en especial a la poética, reproducirá en ese campo la cuestión de la relación de la subjetividad con sus otros creadores que ocultándose tras su obra le impiden llegar a un discernimiento a partir de éstos.

En el nivel de la práctica la desproporción adquiere la forma de una confrontación entre el carácter —tema ya conocido en la obra anterior— como estrechez de mi apertura a lo humano, y una perspectiva, que le abarca y le supera, y a partir de la cual es discernible: la búsqueda de la felicidad como un marco fundamental de toda la actividad humana. El estudio de la primera

(50) Sin duda esta es la gran diferencia del pensamiento de Ricoeur con la lectura que hace Heidegger en un famoso estudio sobre Kant. Estando de acuerdo con el análisis del aparecer como despliegue del horizonte ontológico ligado a lo óntico en el que se sintetizan lo sensible y lo inteligible, el sentido y la presencia, Ricoeur no cree que se pueda hacer, como hace Heidegger, del tiempo el tercero que permitiría el conocimiento fenomenológico original de la estructura íntima y unificada de la trascendencia. La solución de Heidegger de que el tiempo es la unidad de la dualidad y su planteamiento de una filosofía de la finitud que se trasciende —que recibe sin crear— le parece que en principio enuncia el problema, más que su solución, y que además lleva a una concepción donde se pierde la dramática del objeto desde un primado de la intuición y del dejar-aparecer. De esta manera Ricoeur se distancia ya —y esto continúa en la lectura de Kant que hace de *Temps et Récti*— de la exégesis heideggeriana de Kant a la vez que formula su desconfianza por una filosofía de lo antepredicativo, aunque no deje de valorar la indagación en estas dimensiones como recogerá también la *Métaphore vive*. Además Ricoeur señala, para apoyar la validez de su interpretación, que en Kant es imposible mostrar la raíz común de entendimiento y sensibilidad. De hecho las determinaciones trascendentales del tiempo no permiten obtener las reglas del entendimiento y la intuición. El tiempo se deja determinar porque existen relaciones puras e intelectivas que le determinan. Como sabemos el esquema es menos que la categoría. Ellos son aplicaciones de la categoría no su origen. Esta cuestión puede ser vista entonces como un cierto punto privilegiado para comprender el estilo de filosofía que Ricoeur mantiene y que ha dado en calificarse como trascendentalismo poshusserliano.

de las vertientes se desarrolla a través de varias nociones también presentes en sus reflexiones anteriores, en especial la de la perspectiva afectiva —con la adherencia a sí mismo que es uno de los datos básicos de la vida en su estadio primero— y la perspectiva práctica —que incluye el elemento de los hábitos y que hace que el cogito sea el resultado de una sedimentación— hasta culminar en la cuestión del carácter. Por lo que respecta a la otra vertiente la felicidad, en un intento de pensar a la vez desde Kant y desde Aristóteles que tampoco será ajeno a una reflexión actual, se convierte en el objeto que abre continuamente la actuación y el deseo —línea aristotélica no ajena a Kant—sin que pueda cumplirse del todo —no en vano en Kant la felicidad constituye la totalidad de objeto de la razón lo que por otro lado tampoco era extraño para Aristóteles. La felicidad es un todo y no una suma de partes y por ello orienta nuestra apertura a lo humano.

El tercer término entre esas dos perspectivas que expresan la desproporción en el campo práctico y que permite al hombre convertirse en mediador entre ambas será el respeto. A través de una lectura de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ya comenzada anteriormente⁽⁵¹⁾, donde se vinculan la afección por ley y la afección por la persona se establece la noción de la persona en tanto que proyecto que responde a la vez a un fin y a una existencia. De este modo se elabora una conciencia de sí mismo que siendo más que la conciencia de un mundo por cuanto cobra la forma de intencionalidad práctica —proyectual— no llega a ser conciencia

(51) Su estudio había sido delineado con anterioridad en un artículo aparecido en principio en la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Cf. "Sympathie et respect" en *A l'école de la phénoménologie*, pp. 227-250. En este artículo se pretendía establecer la constitución del otro a través de la vía práctica. De esta manera se partía de una lectura de la quinta meditación cartesiana de Husserl como fracaso —no en vano la alteridad exigía el aparecer más la posición de existencia y la reducción no podía dar cuenta de la segunda dimensión— para desembocar en la ética del respeto de origen kantiano. Para ello se acudía a un sentimiento (el respeto) que sin embargo pone la existencia del otro como postulado a través del reconocimiento práctico de su valor absoluto que me limita y me obliga en mi acción. Este planteamiento pretendía además superar la fenomenología de la simpatía de Max Scheler que tenía el riesgo de caer en la fusión afectiva —que ella misma pretendía superar— y que corría el peligro de excluir otras perspectivas como la de la lucha de Hegel. De este modo para Ricoeur el respeto, en esa etapa de su reflexión, es el momento formal que luego podrá articularse como simpatía o como lucha. Un planteamiento similar se puede encontrar en la reflexión actual en alguno de los trabajos recogidos en *Du texte à l'action* donde, en otra lectura de la quinta meditación más positiva, se coloca a la *Ausslegung* en el lugar del respeto y no se niega un trabajo dialéctico —con la negatividad que le es propio que sin embargo debe aceptar la anterioridad de la otra perspectiva. Esto sitúa a Ricoeur del lado de las éticas de la comunicación en su comprensión del conflicto.

de sí mismo para sí mismo ⁽⁵²⁾. Como sabemos este logro sólo puede corresponder al sentimiento que será el único capacitado para dar cuenta de la desproporción humana del hombre en toda su radicalidad y permitirle tomar conciencia de ella. Así a través de una fenomenología del sentimiento se cumplirá la tarea que pretendíamos.

Como Ricoeur reconoce lo fundamental de la obra se juega en la posibilidad de una filosofía del sentimiento que es la que permitiría igualar a la reflexión con la patética de la miseria. Por ello *L'homme faillible* está regido por dicho planteamiento. Para él el sentimiento es el que expresa nuestra radical pertenencia al mundo. Un análisis intencional del mismo nos permite establecer que en él coinciden un aspecto de la cosa y la intimidad del yo ⁽⁵³⁾. En principio Ricoeur contraponen la búsqueda del placer a la de la felicidad aunque aquella nos ponga en el ser. Sin duda en ese juego se produce la fusión con el afuera y la afección por la que me siento existir. Posteriormente se dirige al análisis del *Thimos* y lo hace a través de las tres grandes magnitudes que Kant señala en su antropología: el tener, el poder y el valor. A través de ellas se establece la diferencia y la subjetividad de un sí mismo que es uno de los elementos que buscamos. Sin embargo en el desarrollo de las mismas pueden darse formas patológicas y formas auténticas. Por ello nos confrontan con una desproporción interna al hombre entre su radicación vital —*Bios*— y su condición espiritual —*Logos*. Por tanto el sentimiento que me vincula al mundo puede a la vez jerarquizarme internamente tal y como puede constatarse en las obras de la cultura. De esta manera la desproporción mediada en el *Cor inquietum* de Agustín, expresión filosófica del thimos platónico, puede llegar plenamente a la conciencia.

La obra se cierra con el estudio del concepto de falibilidad que ya conocemos y que es el fundamental de cara a su propósito. La falibilidad —la debilidad constitutiva del hombre fruto de la desproporción y la mediación de la misma que es propia a su ser— se convierte en la posibilidad del mal. Con ello se ha encontrado el eslabón que se buscaba entre la eidética y la mítica de la voluntad. Para este estudio Ricoeur se dirige a las categorías kantianas

(52) Ricoeur nos señala que por ello el orden de la libertad en Kant se escinde entre lo sensible y lo inteligible. Sólo siguiendo sus reflexiones sobre el *Gemüt* —para lo que su filosofía no estaba capacitada— será posible captar el núcleo de lo humano. Por otra parte estas reflexiones constituyen el tratamiento de mayor explicitud de la noción de persona que ha realizado Ricoeur y que posee gran interés por su impronta personalista.

(53) Estas reflexiones, que serán retomadas en *La métaphore vive*, estaban también anunciadas en el artículo preparatorio que hemos comentado. El sentimiento nos coloca en la dimensión de las relaciones preobjetivas en las que una cualidad de la cosa es a la vez un color del alma o afección. Cf. "Le sentiment", *art. cit.*, pp. 252-255.

de cualidad que es donde dicho autor parece acercarse más a una fenomenología trascendental. La tríada que la componen indica la dinámica de pensamiento que ha presidido toda la obra en sus distintos niveles. Para Ricoeur lo humano se constituye como afirmación originaria⁽⁵⁴⁾, que se niega —y su testimonio privilegiado es la tristeza de lo finito que le confronta con la insustancialidad ya mencionada en la obra anterior— originándose finalmente como limitación. Por ello señala la ocasión del mal que sin embargo no es consustancial a una reflexión sobre el hombre. De hecho el mal se pone. Es un hecho y exige una empírica.

La *Symbolique du mal* desarrolla la empírica en la forma de una mítica por cuanto el hombre sólo confiesa el mal a través de mitos. A la reflexión filosófica únicamente le cabe acudir cuando el mal ya está puesto. Por ello atiende a la confesión del mismo y ha de dirigirse a la conciencia religiosa. Sin embargo sólo pretende recogerla en la filosofía sin decidir sobre su estatuto y su legitimidad. Pero tampoco puede recoger la experiencia vivida. Se trata

(54) Esta postura es del máximo interés para nosotros. En trabajos anteriores recogidos en *Histoire et vérité* se planteó la cuestión. De esta manera en "Négativité et affirmation originaire", cf. *Histoire et vérité*, pp. 336-360, se sostiene que aunque la existencia se ejerza a través de actos nadizantes —no en vano el conocer, el actuar y el sentir trabajan así— esa negación es a su vez negación de una anterior, la de la finitud. Por ello la existencia puede ser también una afirmación que entronca con una afirmación fundamental. Ricoeur no deja de señalar que la beatitud es un sentimiento ontológico de igual rango que la angustia. Pero lo que más nos interesa está en otro lugar. La concepción de Sartre de que ser y nada no eran lógicamente independientes —como en Hegel— y de que la libertad introducía la nada en el ser nacía de una concepción pobre del ser identificado meramente a la fenomenología de la cosa o a la metafísica de la esencia. Frente a ello Ricoeur pretende recuperar la noción del ser como acto —que es la radicalmente griega— donde esencia y existencia coincidieran o donde no fuera posible la distinción. De esta manera la existencia no se contrapondría a la esencia y no sería básicamente nada —aunque operara negaciones. Ese paso desde las negaciones hasta hacer de la nada lo constitutivo de la existencia es lo que rechaza nuestro autor. Las filosofías de la negación tendrían un papel fundamental sin embargo en ese proceso que nos permitiría superar una concepción del ser como forma a otra del ser como acto. Estas nociones que acercan en parte a Derrida y a Sartre —de hecho la postura de Ricoeur frente a sus filosofías tiene un gran parecido— se desarrollará en la línea de una concepción donde la subjetividad es apodíctica —en la forma del juicio tético fichteano. Por otra parte apuntan a una ontología del acontecimiento coextensiva de esa realidad de la subjetividad que posteriormente va a apoyarse no tanto en los presocráticos, sino en algunas vías de la filosofía de Aristóteles a la que la discusión de Ricoeur con Heidegger no será ajena. De esta manera la aportación de la obra que nos ocupa a la investigación posterior sobre el sujeto es también la de un elemento básico que se une al de la desproporción y a la de la mediación de lo finito y lo infinito que permite siempre una apertura del hombre a la trascendencia sin que ésta le sea extraña. En una palabra, la limitación no es meramente finitud. Finalmente hemos de hacer constar que en otro trabajo paralelo se hace la de la afirmación un elemento más originario que la angustia aunque a ésta en sus diversas formas —vital, psíquica, histórica, existencial, metafísica— y en sus manifestaciones auténticas, le cabe un papel positivo de revelador de la vehemencia ontológica que constituye al símbolo. Cf. "Vraie et fausse angoisse", *Ibid.*, pp. 317-335. En este artículo se insite además en la radicalidad del querer-vivir y en la esperanza cristiana que Ricoeur recuperará posteriormente en tanto que tan auténtica como la comprensión estoica de la existencia recalcada en la filosofía de Heidegger.

de confrontarse con el lenguaje de la confesión que, por otro lado, es siempre simbólico. En él Ricoeur distingue tres niveles. En primer lugar el que suele interesar a la filosofía y que está constituido por algunos constructos como el de pecado original que aún teniendo un origen en la experiencia vivida no son tan espontáneos. Estos suelen interesar más a la filosofía por cuanto son los más especulativos y explicativos. Pero a Ricoeur le interesa dejar por ahora este nivel de los símbolos terciarios que deberá discutir en la tercera parte, precisamente para poner en cuestión su relación con los dos niveles anteriores.

De cara a esta tarea debe entonces reconstruir el universo de los símbolos secundarios y primarios. Al primero de ellos corresponden los mitos. Este debía ser en principio el elemento básico de estudio por cuanto los llamados símbolos primarios se montan sobre éstos y fenomenológicamente no puede encontrarse un nivel más radical. Ricoeur los define así:

“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 les formes d’action et de pensée par lesquelles l’homme se comprend lui-même dans son monde”⁽⁵⁵⁾.

Siguiendo a Bultman considera que puede encontrarse en los mismo un orden de verdad siempre que se respete el núcleo simbólico sin pretender de ellos explicaciones de orden científico. De entre ellos Ricoeur primará los del mal que son también los del comienzo y el fin. Estos pueden ser decisivos por cuanto apelan a la ruptura de la totalidad originaria y en ese sentido son los que se dirigen al aspecto radical que articula el mito. Su estudio se desarrolla además, por ello de un modo intensivo y no extensivo.

Pero Ricoeur considera que existe un nivel más elemental aún. Por debajo de nociones como la de pecado original o de mitos como el de la caída —que será el clave para la elaboración filosófica— Ricoeur encuentra otro nivel que siendo sólo accesible a través de los mitos es el que constituye propiamente el lenguaje de la confesión. En ellos se produce la articulación básica de la experiencia de alienación de sí mismo, con algunos balbuceos de explicación, y ellos son el gran testimonio de la imposibilidad de una conciencia de sí especulativa. Entre éstos el de pecado ocupará un lugar especial aunque no anule a los otros. Por otra parte no debemos olvidar que, de todas formas, existe una relación circular entre la experiencia viva, estos símbolos y los mitos y símbolos de orden especulativo.

(55) Cf. *Finitude et culpabilité*, pp. 168-169.

Antes de pasar al estudio de las tres categorías básicas en estos símbolos primarios —la mancha como infección y presencia cósmica del mal de origen moral, el pecado como ruptura con la fuente de la vida y alineación social y la culpa como interiorización del mal en la conciencia y privilegio de lo individual— y de sus relaciones de filiación y dependencia mutuas —donde demuestra un amplio conocimiento de la historia de las religiones, fenomenología de la religión, exégesis bíblica, y cultura clásicas— y, antes también de indicar la dirección en la que apunta este estudio de cara a una filosofía que escuche al símbolo, Ricoeur ha de plantearse algunas cuestiones. En primer lugar la de las distintas funciones del símbolo: que localizará en las funciones cósmica, psíquica y poética ⁽⁵⁶⁾. En segundo lugar lo específico del símbolo que le permitirá contraponerlo al signo tanto lingüístico como lógico y al mito ⁽⁷⁵⁾. Por último habrá de hacerse cargo del problema de la asunción por la filosofía del mismo, aunque ésta quede como una cuestión abierta, deteniéndose solamente en los presupuestos del estudio concreto que ya hemos comentado y que debería ser el tema del tercer libro de la obra que nos ocupa ⁽⁵⁸⁾.

- (56) La primera y la segunda aportan el enraizamiento vital al carácter lingüístico de la tercera. La cósmica le acerca del lado de las hierofanías —aspecto siempre presente en el símbolo. La segunda le conecta con lo psíquico. Ricoeur insiste en su carácter de profecías para el sujeto que después de su confrontación con Freud mantendrá, aunque en una perspectiva más compleja. Por último la tercera es del mayor interés para nosotros. Ricoeur apela a la imaginación poética que anida en el símbolo y sostiene que está más cerca del verbo y su poder creador que del simple retrato. Propiamente se refiere —con expresión de Bachelard que mantendrá en el futuro— al surgimiento del lenguaje y al de la significación en estado naciente. Estas cuestiones van a inspirar la preocupación de Ricoeur por una poética del discurso que sin negar una simbólica se preocupa ante todo por la creación en el lenguaje. En concreto la reflexión de Ricoeur posterior sobre la metáfora sopesa una profundización en el momento semántico del símbolo —para cuyo estudio seguirán siendo necesarias las otras dimensiones que lo enraizan en el *bios* y el *logos*— que además va a ser del mayor interés para el conjunto del lenguaje y la relación de éste con la realidad. Como se hace la poética de Ricoeur no va a olvidar que las metáforas operan en textos —como los símbolos en los mitos— y que los textos poéticos también pueden ser narrativos —como lo era el mito aunque éste constituya el caso especial de un símbolo en forma narrativa.
- (57) Ricoeur acepta la imposibilidad de una eidética del símbolo y se limita a establecer una estrategia de diferenciación. Los símbolos son signos por cuanto pueden ser llevados al discurso. Sin embargo todo signo no es símbolo por cuanto el símbolo es opaco —vehículo un significado primero a través de uno segundo— cuestión a la que la *Métaphore vive* dará una cumplida fundamentación. Por otra parte no son signos lógicos ya que mantienen la equívocidad de todo signo —sobre lo que volverá su concepción de la hermenéutica— y, a la vez no son meramente formales. Finalmente nos recuerda que no corresponden a un razonamiento por analogía o a una mera comparación. Propiamente producen una asimilación, cuestión que se retomará también en las investigaciones posteriores.
- (58) El mito ya es *logos* pero de un orden especial. La filosofía podrá retomarlo pero no a través de una vía fenomenológica. Sin embargo, como decimos, le preocupará la cuestión de los presupuestos y las elecciones que realiza su tratamiento del símbolo. Sin duda el filósofo ha de partir de su memoria griega y debe aceptar que está mediatizada por el diálogo del judaísmo con los griegos. De esta manera nuestra génesis espiritual es la de mira simultáneamente a Atenas y Jerusalén. Ello supondrá primar inevitablemente las concepciones que nacen de aquí. No obstante tratará de atender a las relaciones de profundidad —que

Por lo que hace al modo en el que el estudio de Ricoeur de los símbolos primarios apunta a la filosofía que debía desarrollar la tercera parte de la empírica, y que tendría como tema el siervo albedrío, Ricoeur nos señala que éstos símbolos exigen dicha noción pero con el estatuto de un concepto a la vez disponible pero no abarcable; por tanto, de carácter intencional-teleológico. De esta manera la elaboración de un símbolo puro no aboliría el proceso de los símbolos hacia la noción de culpa. Dicho símbolo mantendría un triple esquematismo con un primer esquema en la forma de la positividad —el mal es algo que se pone y no una mera falta de ser— en la de la exterioridad —es algo que viene de fuera— y en la de la infección —de todas maneras frente a lo anterior es una autoinfección. Por todo ello el símbolo de la mancha a pesar del papel central del de pecado y la radicalidad de la culpa es el que más apunta al concepto puro que buscamos. Sin embargo ello exige una discusión con los conceptos especulativos que también se juega en la cuestión de la articulación entre el símbolo y la filosofía.

Una vez terminado este ciclo se dirige al estudio de los mitos. Como sabemos los símbolos primarios están en ellos. Ricoeur nos recuerda además que sólo son mitos para el hombre que se ha dotado de la ciencia y en especial de la historiografía. Por éso va a aplicarse a una hermenéutica de la escucha —de claro acento fenomenológico— que no se plantea todavía la posibilidad de una interpretación reductora de los símbolos como tendrá que hacer en los años sesenta. Desde ella es posible intentar, al modo de Bultmann como también sabemos, un trabajo de desmitologización que liberándolo del falso logos pueda permitirle desplegar su función simbólica. De esta manera son comprendidos la forma de relatos tradicionales no acordables con la ciencia histórico-crítica que nos conectan ante dimensiones profundas de la existencia humana. Además no debemos olvidar que este trabajo —que como vemos está en las antípodas de la desmitificación— se aplica solamente a los mitos del comienzo y el fin por las razones ya aducidas.

Lo fundamental entonces es que los mitos del mal no son alegorías y que su creación de universal concreto, su orientación temporal y la exploración

- (58) aporta la etnología— laterales —de las culturas del Medio Oriente en las que se desarrollan Grecia e Israel— y transversales —teniendo en cuenta que hemos podido recuperar eslabones en la comprensión de las mismas que faltaban a otros y que el diálogo históricamente efectuado es el de judíos y griegos. De hecho la relación con las culturas del Extremo Oriente sólo podría corresponder a una cultura total y por ahora solamente corresponde a esfuerzos meramente intelectuales. De este modo, y como Ricoeur gustará repetir, la contingencia no es maía. Ella es un presupuesto de la hermenéutica. Por otro lado posiblemente sólo alguien realmente situado en una tradición podrá entenderla profundamente. Esta preferencia por un tronco cultural se va además a oponer posteriormente al trabajo de Levi-Strauss en *Mythologiques* y especialmente a su generalización filosófica en *La pensée sauvage*.

ontológica que pronen revelan una dimensión inaccesible a otras vías del conocimiento y discursos humanos. El mito significa lo que dice; como señalaba Schelling en su filosofía de la mitología el mito es tautegórico. En terminología husserliana su sentido es a la vez su cumplimiento. De este modo hay que descartar la posibilidad de una traducción de su contenido —como sería el caso de la alegoría— aunque sea posible una interpretación creadora de los mismos. Por todo ello y aunque algunas tendencias se preocupen sólo por lo etiológico del mito y lo opongan a la razón —como por otro lado hace la gnosis que también se opondrá aunque en sentido contrario a la de la primera actitud— cabe la posibilidad de superar esa oposición siempre que se establezca una racionalidad del mito que no sea la de la gnosis. Para ello es necesario preocuparse más por la apertura que produce que por la explicación que aporta. De esta manera cabría la posibilidad de recuperar el sentido profundo de la creación en los mitos del mal de una humanidad ejemplar que se hace concreta a través del movimiento temporal que el relato pone en la experiencia humana y que narra el pasaje sin transición lógica de la instauración fáctica del mal ⁽⁵⁹⁾.

El camino que se realiza ahora es de sentido contrario al del estudio de los símbolos primarios ya que va de lo prenarrativo a lo narrativo. Sin embargo el estudio del mito presenta algunos problemas más. Su trabajo está unido a la anterioridad del rito que es el que opera radicalmente la restitución de la unidad rota. Ricoeur nos recuerda que es necesario acudir a una estructura mítica anterior a los relatos y coextensiva del rito. Por otra parte esta restitución de la unidad que sólo puede ser dicha y efectuada en el mito y en el rito y que trabaja siempre desde el exilio es la explicación de la multiplicidad de los mitos. La plenitud simbólica no abole la finitud mítica. Finalmente el mito adquiere la forma de un relato porque como el rito atiende a un drama. A la vez que narra un acontecimiento genera un paradigma. Es la historia de una plenitud perdida y recuperada y la de un combate con la causa de esa escisión. De todas formas este carácter dramático de la situación es el que hace que la plenitud de la recuperación sólo pueda ser efectuada en la acción y la palabra sin abolir la misma situación ⁽⁶⁰⁾.

(59) Aquí se anuncia la explicación por el relato que da cuenta del surgimiento de hechos únicos y que corresponde a la ciencia histórica. Esta función se profundizará hasta llegar a la de la individuación por el horror que, como en el mito, se realiza a través de recursos literarios. Por otra parte esta concepción del mito y de su simbolismo es la que va a dirigir a Ricoeur a la hermenéutica con las consecuencias para la filosofía del sujeto que buscamos.

(60) Aparte de apuntarse aquí algunas cuestiones del máximo interés para la poética de la voluntad la reflexión reciente de Ricoeur habrá de plantearse el origen del tiempo histórico a partir de esta plenitud mítica y ritual estableciendo cómo algunos de los conectores de la historia —en especial el calendario y el tiempo que generan— conectan con el mito y el rito. Por otra parte hemos visto ya unido, en sentido general, acontecimiento y relato.

Pero ¿cómo orientarse entre esa multiplicidad irreductible a la unidad? Ricoeur seguirá en ésto una vía cercana a la de *Mythologiques* de Levi-Strauss. Para ello establecerá una tipología donde el número de figuras es finita. El estudio de éstos cuatro tipos —del que el último corresponde a un sólo mito que sin embargo tendrá una importancia decisiva en la historia de Occidente— es el que ocupa la mayor parte de la obra. Otra vez aquí Ricoeur demuestra el conocimiento de disciplinas extrafilosóficas que ya estaba anticipado en *Le volontaire et l'involontaire* —en especial en el campo de la psicología— y en algunos textos de *Histoire et vérité* sobre los que habremos de volver —en especial en el campo de la historia— y que se va a continuar a lo largo de todos sus trabajos posteriores. De esta manera nuestro autor intenta dar cuenta del mito del drama de la creación y la visión “ritual” del mundo —donde el origen del mal es coextensivo de la creación de las cosas de tal manera que la salud afecta a la creación y se actualiza en el culto— el mito “adámico” y la creación “escatológica” del mundo —donde la caída excluye lo anterior, el mal corresponde a un acontecimiento irracional en una creación acabada y la salud opera por tanto como la peripecia de la historia— el del dios malvado (*méchant*) y la visión “trágica” de la existencia —donde el mal es indiscernible de la existencia misma del héroe que no comete la falta pero que es culpable y la reconciliación será de orden estético a través de la comprensión de la unidad de libertad y necesidad— y, por último, el mito solitario —por cuanto es único— del alma exiliada y la salud por el conocimiento de orden gnóstico. Sin olvidar que los cuatro están en una relación dinámica del máximo interés para la reflexión filosófica ⁽⁶¹⁾.

De esta manera nuestro autor llega al punto que hemos indicado repetidas veces y que le hará detener su empresa después del estudio sistemático de los mitos por la simbólica del mal reconstruyendo su propio nivel de discurso. La cuestión de cómo la filosofía podría recuperar el símbolo genera un buen número de problemas cuyo discernimiento impide en ese momento continuar la empresa. Ricoeur piensa con Kant que el símbolo da qué pensar. Se trata no de yuxtaponer mito y filosofía —como hace Platón en sus diálogos— ni de hacer una interpretación alegórica, sino de alumbrar una interpretación creadora de sentido. El símbolo da y este aspecto de donación es un punto de partida para la filosofía

(61) Ricoeur no deja de señalarnos que la historia de Occidente está condicionada por el hecho de que el mito adámico, que en principio conecta mejor con los otros dos, se une al del alma exiliada —que es el único que separa alma y cuerpo. Sin embargo, y como ya sabemos, ése es el condicionamiento básico desde el que pensamos. No cabe duda ahora de que la reflexión de Ricoeur, también en *Le volontaire et l'involontaire* están guiada por el mito adámico. Por otra parte esta relación dinámica entre los mitos que no anula dimensiones de los dos en uno de los elementos que la filosofía debe aprender del símbolo.

—ya que no hay ninguna filosofía que parta de cero— y da algo que debe ser pensado, con lo que la filosofía puede intervenir en su nivel que desde ese punto de vista es un comienzo. Todo está dicho, pero al estarlo en forma de enigma, todo está por hacer.

La hermenéutica no exige en primer lugar partir de la precomprensión en la que estamos situados para poder entender. La circularidad teológica del creer y del comprender se aplica en este campo en la forma de una confianza en la verdad del símbolo que nos llega en la comprensión inmediata pero que ha de pasar por una depuración de lo etiológico, para establecer el contenido de la significación paradójica a la que apunta. De esta manera una hermenéutica que no rebasa la modernidad pone en cuestión determinados desarrollos de la misma y nos coloca en la vía que buscamos. Sin embargo todavía no tenemos una hermenéutica filosófica. Tanto la fenomenología comparatista de Eliade —de cuyo magisterio se reclama Ricoeur— que orientó gran parte de su reflexión en la *symbolique du mal* y en la que se estudia el lugar y el valor del símbolo en un sistema simbólico sin recoger el vector de sentido al que apuntan —verdad sin creencia— como la circularidad del creer y comprender de la tradición hermenéutica que ponen en la dirección que busca Ricoeur aceptando no sólo la inevitabilidad del estar situado y de la toma de partido sino reclamando su necesidad, son insuficientes para la filosofía.

La filosofía frente al proceso interminable del círculo hermenéutico debe transformarlo en apuesta (*pari*) y crear siguiendo su indicación. Para ello ha de proceder en primer lugar a una deducción trascendental del símbolo en la que se justifique un concepto —en este caso el símbolo mismo— mostrando que hace posible un dominio de objetividad. En el caso de la simbólica del mal debería conducir a la noción de voluntad esclava que ya conocemos. Sin embargo le cabe algo más. No sólo se trata de aumentar la conciencia de nosotros mismos estableciendo esas dimensiones profundas de la existencia a las que apunta el símbolo sino mostrar el modo en el que la existencia está inserta en el ser y lo sagrado siguiendo la “vehemencia ontológica” del símbolo. El Cogito está inserto en el ser y no al revés y el proceso por el que se arranca de él —símbolo— es el mismo por el que participa de él —a través del mismo. La filosofía que nace del símbolo debe introducir existenciarios en los que la deducción trascendental de la voluntad esclava y de su liberación se inscriba en una ontología de la finitud y la labilidad ⁽⁶²⁾.

(62) Como vemos aquí se apuntan un buen número de temas posteriores. El carácter trascendental de la hermenéutica y su dimensión ontológica llegará hasta la obra reciente después de inspirar la discusión con el psicoanálisis y el estructuralismo. Allí se aplicará a la deducción

3. LA POÉTICA DE LA VOLUNTAD.

La reflexión de Ricoeur se detiene en este punto y no sólo no produce la tercera parte de la empírica sino que tampoco verá la luz su poética de la voluntad que debía culminar el trabajo de *Le volontaire et l'involontaire* y del incompleto *Finitude et culpabilité*. La trascendencia, puesta entre paréntesis a lo largo de todo el proceso, debía constituir su tema. Como se decía en la introducción de la primera gran obra era necesario levantar el paréntesis, que restituía además la falta en toda su integridad —no olvidemos que en los símbolos el pecado es coextensivo de la liberación y que la escatología de la conciencia orientaba su protología. De este modo podríamos acceder no sólo a la razón de la carencia de autonomía ontológica del Cogito sino al origen mismo de la subjetividad. Esta dimensión a la que apunta el poder creador que anida en los símbolos corresponde a una dependencia absoluta de la libertad que no se nula como tal. El yo se suprime como instancia suprema pero es retenido. Su descentramiento del ser no supone una vuelta al objeto. Como en la cuestión del mal afecta a la subjetividad sin eliminarla. Sin embargo ahora no es una relación de dominio sino de dependencia al poder original y salvador. De todas formas esta relación paradójica sólo podía ser dicha con los recursos semánticos del símbolo y pensada a través de ellos.

A dicha poética correspondería un estudio de las nociones de amor y de alteridad y se convertiría en una pneumatología de la voluntad que permitiría una articulación de la acción con la trascendencia más larga que la de Blondel y más cercana a Pascal, Dostoievsky, Bergson y Marcel. No obstante se haría desde la vía que sigue ante todo Jaspers aunque dándole el rigor filosófico que podían faltar a sus preocupaciones poéticas. Se trataría de un sobrepasamiento interior por exceso de inmanencia. Esta radicalización del papel de la inmanencia es, de otra parte, la que más le acerca al objetivo de Blondel pero se realiza

(62) trascendental de ámbitos de realidad que corresponden a las nociones de arqueología y teleología de la conciencia con su valor ontológico. Por otra parte se apunta aquí a una delimitación más precisa de los problemas de la ontología y de la trascendencia que luego se va a radicalizar de la mano de Heidegger. No obstante el punto de fusión sigue siendo el que corresponde a la filosofía de la voluntad. Posteriormente se va a distinguir entre la función ontológica del lenguaje en general —dejando un poco de lado al símbolo— y la del lenguaje religioso aunque al lenguaje poético le corresponda una función específica —y sabemos que este es el que conecta con el símbolo— que a su vez será la que utilice como su *organon* el lenguaje religioso. Pero no sólo esta comprensión de lo trascendental va a animar también sus trabajos de los sesenta. La hermenéutica de la función lírica y de la función narrativa del lenguaje es concebida desde ese punto de vista y van a permitir pensar regiones del ser y determinaciones de la subjetividad que les son coextensivas. Pero a ellas ya nos hemos referido en otros comentarios.

complejizando su filosofía. Se trata por otra parte de una perspectiva que de la misma manera que no permitía una conciliación absoluta libertad-naturaleza tampoco lo hace con la relación entre la libertad y la trascendencia aunque hacia ella apunten los símbolos escatológicos ⁽⁶³⁾. La poética de la voluntad debe pensar como término último a la libertad en tanto que acogida de un don ⁽⁶⁴⁾. Para ello debía generar un símbolo puro —como lo era el del siervo albedrío— de la voluntad en esta condición.

No obstante un buen número de temas de los que hemos ido recorriendo apuntaban a la poética. En la eidética de la voluntad ya hemos señalado que el monismo existencial se resolvía en un dualismo de la irresolución de lo voluntario y lo involuntario donde la pasividad estaba al servicio de ambas dimensiones —como coextensiva de la actividad y como resistencia a la misma— y que era el apropiado a una libertad solamente humana. Esta podía no obstante ser concebida desde la idea límite de la voluntad divina de cuya realidad no se trataba aunque podía ser la orientadora implícita de la concepción del consentimiento —en la forma de la esperanza— de la acción —en la forma de la fuerza— y de la decisión —en la forma del amor.

En la empírica la cuestión de la trascendencia estaba también presente. La confesión del mal siempre parece unida a la de su redención. De hecho es en la conciencia religiosa donde hemos podido encontrarla. Por otra parte estos símbolos podían ser los más radicales por cuanto apuntaban a la totalidad y conectaban con la función básica del rito uniéndose a la dimensión anterior a través del relato dramático de la recuperación de la totalidad desde el combate y la victoria sobre el mal. Ahí la trascendencia podía dar cuenta de la exterioridad del mal a la libertad que la convertía en víctima y concebir el estadio protológico de la inocencia. No nos olvidemos además como la antropología de la labilidad

(63) Aquí se puede percibir cómo la ontología de Ricoeur sigue siendo trágica. Desde la condición humana, aunque haya que pensar en términos de mediación, no se anula la paradoja. Sin embargo la filosofía de Ricoeur no se quedaría en una especie de teología negativa —más de inspiración judía que cristiana— cuyo único índice de la trascendencia sería precisamente la irresolución y la apertura, sino que caminaría hacia la enunciación poética de una ontología reconciliada por la vía de lo sagrado que no anula la otra dimensión. En esta línea, en parte, van algunas observaciones de un trabajo de Antoine Maqdici, cf. "L'ontologie Kérygmatische de Paul Ricoeur" en A.A.V.V., *Sens et existence en hommage à Paul Ricoeur*, bajo la dirección de Gary Brent Madison, París, Seuil, 1975, pp. 170-206.

(64) Por eso Ricoeur puede decir que el estaba preparado, es más ya lo había señalado, por sus indagaciones de inspiración religiosa para un descentramiento de la subjetividad como el realizado por Heidegger y Foucault. Es importante notar también que esta vía poética no supone la posibilidad de una filosofía de la religión en sentido estricto. La perspectiva Ricoeur la ha radicalizado. Ahora sólo nos cabe elaborar una palabra religiosa a partir de la escucha del texto religioso. Pero con ello Ricoeur no abandona la impronta —a pesar de que parezca lo contrario— de la filosofía de Jaspers y su culminación poética.

que se añadía a la nacida de la eidética para dar cuenta de la condición de posibilidad de la efectuación del mal por el hombre no invalidaba lo ganado por la reflexión anterior y ayudaba a plantear una recta articulación entre lo finito y lo infinito, de consecuencias evidentes para la relación entre el hombre y la trascendencia que hemos señalado.

Sin embargo la poética quedó sin hacer. Esta reflexión que ha intentado ser retomada por otros ⁽⁶⁵⁾ había de producir una interpretación creadora a partir de lo que el símbolo exhibía. La recreación de la voluntad y la conciliación a la que el símbolo apuntaba debía ser recogida por la filosofía no sólo a través de una deducción trascendental de la región que abría el símbolo sino en la asunción de su vehemencia ontológica. La filosofía debía apuntar a la libertad según la esperanza ⁽⁶⁶⁾.

Carlos Cabrera Sánchez

(65) En este sentido es paradigmático el trabajo de Theoneste Nkeramigo. Cf. "L'homme et la transcendance selon Paul Ricoeur. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur", París, Lethielleux, 1984. Puede consultarse también para esta cuestión otro importante trabajo. Cf. Th.M. Van Leeuwen, *The Supplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Amsterdam, Rodopi, 1981.

(66) Esta categoría es decisiva para lo religioso, como han puesto de relieve las teologías posteriores del cristianismo. Por otra parte dicho lema es el título de uno de los trabajos en los que se ha perseguido de manera parcial del tema y que, como hemos dicho, dejaremos por ahora de lado. Cf. "Préface à Bultmann", "La liberté selon l'esperance", "Culpabilité, éthique et religion", *Religion, athéisme, foi* y "La paternité": du fantasme au symbole" en *Le conflit des interprétations*, pp. 373-392, 393-415, 416-430, 431-457 y 458-485. Estos trabajos están también concebidos desde el ciclo de problemas de la década de los sesenta y, como en los anteriores, merecen un tratamiento particular. Nosotros nos referiremos brevemente a ellos desde nuestra recepción de este periodo en la segunda parte. La reflexión de Ricoeur no obstante se preocupará por la creación en el discurso, indagando en dimensiones del lenguaje que serán las que utilice en el lenguaje religioso en sus distintos registros como hemos dicho. Finalmente el tema de la trascendencia se rozará en el tratamiento del tiempo recuperando una articulación con lo humano que profundiza la aquí señalada. Pero la poética de la voluntad sólo nace como respuesta a la poética de la imaginación. De hecho si la indagación de Ricoeur en este campo se ha dirigido hacia la hermenéutica del texto bíblico —en línea con su comprensión textual de la hermenéutica— el estudio de la parábola — una narración utilizada como metáfora— será de gran interés.