

EL PRIMER RICOEUR: LA FRACTURA DE LA RAZÓN, LA SUPREMACÍA DE LA FE Y LA ÉTICA DIALÓGICA

JESÚS E. ALBERTOS
Universidad de Navarra

Paul Ricoeur es conocido especialmente en los ámbitos de filosofía hermenéutica. Efectivamente, su impresionante obra de los años setenta y ochenta supuso para muchos recobrar, de nuevo, la confianza en un modelo de filosofía que hasta ese momento había llevado al pensamiento débil y a la deconstrucción de los mitos. Por el contrario, la filosofía de Ricoeur representaba una corriente de aire fresco. Suponía la renovación del sentido de la filosofía y de los textos, la recuperación de una hermenéutica clarificadora, y la presentación de un modelo capaz de dialogar con la historia de la filosofía constructivamente. En este modelo, el hombre, y no el sistema, era el centro de atención, el hombre que descubría su sentido a la luz de su propia obra y en diálogo con los demás.

Ricoeur apostó durante toda su vida por el método hermenéutico como herramienta fundamental de investigación filosófica. No obstante, ¿por qué eligió este método por encima de otros? Esta pregunta nos lleva directamente a su primer periodo, el de la filosofía de la voluntad; nos aproxima al primer Ricoeur, el de *Lo voluntario y lo involuntario*, y el de, sobre todo, *Finitud y culpabilidad* (con sus dos partes: *El hombre lábil* y *La simbólica del mal*). Es en este primer Ricoeur donde se encuentra el “vector direccional” que posteriormente podremos leer en trabajos como *Lectures*, o *Soi-même comme un autre*.

El punto de partida

El punto de partida de Ricoeur, en este denominado su “primer periodo”, es la pregunta por la libertad y el mal, una pregunta nada baladí, teniendo en cuenta que es la pregunta por uno de los aspectos esenciales del ser humano.

Para llevar a cabo su investigación, nuestro autor recoge la herencia de la filosofía racionalista, pero revisada, a la vez, por su maestro Jean Nabert, que la convertirá en “filosofía reflexiva”. En segundo lugar, parte de un “yo” que es a la vez *existente*; en este sentido, recoge la filosofía existencialista y personalista de principios de siglo (Marcel, Jaspers y Mounier). En tercer lugar, parte de una metodología fenomenológica, a medio camino entre Husserl y Heidegger, recogiendo del primero el método y del segundo lo que conlleva filosóficamente el que el ser humano sea un *ser-abí* inserto en la temporalidad. Y en cuarto lugar, y no por ello menos importante, parte de una concepción protestante de la religión, muy vinculada con la teología de Karl Barth.

Por lo tanto, Ricoeur se considera heredero de todo un modo de hacer filosofía, que tiene en el “yo” el punto de partida, un yo, en este caso, existente, pero que tiene que recuperar el mundo desde el origen, con la confianza que da el saber por la teología cual es el “sentido” de ese “yo”.

Según señala explícitamente Ricoeur, tenemos un tipo de conocimiento de nosotros mismos y de nuestra situación que es previo a cualquier tipo de racionalización, pero que a la vez es altamente significativo y sugerente. El hecho de aplicar la racionalidad, expresada en este punto por medio del método trascendental kantiano (al cual califica como el “más riguroso”), implica “una doble fuerza: primero, en la elección del comienzo [...] Pero junto con la fuerza aparece también la limitación de esa reflexión”.

Ricoeur identifica en *Finitud y culpabilidad* tres desproporciones distintas que operan en el interior del ser humano, las cuales se pueden percibir por medio de los sentimientos, incluso antes de ser racionalizadas: la primera se refiere a la desproporción ontológica propia del ser humano, entre lo *finito* y lo *infinito*; la segunda, y a la cual prestamos más atención, es la tensión existente entre el *recibir* y el *determinar*; y la tercera será la existente entre la *felicidad* y el

carácter. Estas desproporciones las enmarca dentro de la propia situación paradójica del hombre.

Nuestro autor se mueve dentro de un ámbito de reflexión trascendental al estilo kantiano, y dentro de este ámbito, considera que no hay un objeto material de comprensión respecto a la labilidad en el hombre, sino que sólo hay un comienzo metodológico de partida puesto por la propia razón. Este comienzo metodológico le servirá de guía para una aproximación primera entre la “percepción de la presencia de la cosa” y la “determinación de su sentido”. Gracias a esta aproximación observará, dentro de lo que denomina como “síntesis teórica”, que si inicialmente la desproporción era entre la finitud y la infinitud, una segunda desproporción será la existente entre el *recibir* y el *determinar*, enmarcados dentro de la gnoseología kantiana.

La interpretación ricoeuriana de la imaginación trascendental y el mal radical

En términos kantianos, el principal punto donde se realiza esta desproporción es en la *síntesis que opera la imaginación trascendental*. Este será el índice principal de labilidad para nuestro autor. Kant define la síntesis trascendental como *acto de imaginación*. Es una función ciega, pero indispensable para el conocimiento. La síntesis tenía dos aspectos fundamentales en la filosofía kantiana: la aprehensión, mediante la cual se ponía lo diverso como si ocupara *cierto* espacio y *cierto* tiempo; y la reproducción, mediante la cual reproducimos las partes anteriores a medida que accedemos a las siguientes. La síntesis, de esta manera, se ordenaba al conocimiento.

La imaginación se presentaba por Kant no como una facultad legisladora, sino que encarnaba precisamente la mediación, operando la síntesis que relacionaba los fenómenos con el entendimiento. Así, los fenómenos no se sometían a la síntesis de la imaginación, sino que a través de ella se sometían al entendimiento legislador. Kant no otorgó explícitamente a esta facultad ninguna relación directa con el mal, ya que, aun siendo una facultad “oscura”, ejercía su función en orden al conocimiento. En Kant el problema del mal se encontraba en otro ámbito, definido como el *mal radical* en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y que consistía en una *propensión* originaria en la naturaleza humana para obrar mal, propensión que distingue inmediatamente de *dispo-*

sición innata, en el sentido de que entiende como propensión “el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación” y disposición como elemento “de determinación del hombre”.

Ricoeur, en cambio, no admite esta teoría del mal radical, sino que sitúa el mal en las mediaciones del conocimiento, no en la naturaleza. Para él una antropología de la labilidad es totalmente incompatible con una antropología que tenga como fundamento el mal radical. Pero además, debido a la limitación de nuestras facultades cognoscitivas, éstas no nos permiten llegar a la conclusión de la teoría del mal radical. Lo más importante en cuanto a lo que la imaginación trascendental se refiere es que no tiene nunca un para sí: “... el centro de la visión luminosa es un punto ciego”, cuyo resultado no tiene inteligibilidad propia, por lo que para Ricoeur, no es posible elaborar una teoría como la del *mal radical* bajo estos presupuestos.

Por otro lado, para Ricoeur, la reflexión o el pensamiento, tan pronto como se materializa en una síntesis, acaba fragmentando aquello que es conocido. Nuestro conocimiento es fragmentario y limitado. Cuando reflexionamos lo hacemos a partir de unidades fragmentarias. Nuestro cuerpo provee y condiciona el punto de vista. Por tanto, somos una finitud abierta al infinito. El poder de la imaginación es el poder de crear imágenes, y que a la vez sean objetivas. Es aquí donde nuestra conciencia se convierte en un punto medio entre lo limitado y lo ilimitado, en virtud de la finitud de lo que denomina el *recibir*, la *perspectiva* y el *sentido*.

La precariedad con la que operan nuestras facultades tendrá como consecuencia que nuestro acceso al mal, como a cualquier concepto universal, siempre será limitado. El mal deriva de nuestra propia estructura, y se manifiesta a varios niveles: conocimiento, acción y sentimientos. El mal es algo que se experimenta, pero que no se puede explicar de una manera totalmente racional. Según él la filosofía que realmente ha dado cuenta a esta paradoja ha sido la del *sentimiento*. Así nos acercamos a su tercer trabajo, *La simbólica del mal*, que intenta ofrecer una solución a la paradoja por medio del acceso a los relatos mitológicos que dan cuenta de nosotros mismos. El mito y el símbolo nos acercan a nuestra propia condición, nos hablan de nosotros mismos más que nuestro intento racional de acceso a nuestra naturaleza. Los mitos fundamentan la cultura, y nos hablan del hombre y del mal, por eso son aceptados.

Otro de los aspectos que achaca a Kant es la aceptación de una visión ya histórica de los conceptos *bien* y *mal*. Para Ricoeur Kant arranca de una antropología pesimista dominada por la teoría del mal radical. Kant empieza por presuponer y excluir de su análisis del *respeto* una sensibilidad ya degenerada, caída. Por tanto, “no hay forma de invocar a favor de una antropología de la fragilidad una filosofía moral que se sitúa desde el principio en la órbita de la degeneración, sin incurrir en círculo vicioso”.

Según nuestro autor hace falta ir incluso más lejos, considerando que hay que cerrar la entrada a toda antropología que se presente vinculada a una visión ética del mundo. En cierta manera, y como anunciará en las páginas finales de *El hombre lábil*, no se puede partir de una herencia ya asimilada, donde los conceptos *bien* y *mal* vienen viciados por connotaciones históricas y filosóficas que alteran la radicalidad que él exige al pensamiento para llevar a cabo el análisis de estos términos. En este punto nos encontramos de nuevo con la exigencia husserliana de partir de la propia idea, al margen de cómo nos lo presenta la tradición. Y también nos encontramos en cierta forma a Heidegger en su crítica de los sentidos del ser que la tradición ha ido heredando de manera velada, tal como lo muestra en las páginas iniciales de *Ser y tiempo*. Éste será el punto de partida de *La simbólica del mal*.

Ricoeur considera que no tenemos más vía de acceso a lo originario que elementos degenerados, y si éstos no dan ninguna indicación sobre el sustrato original del cual degeneraron, entonces no es posible construir ninguna filosofía de lo originario, y ni siquiera puede decirse que el hombre haya generado, pues esa misma idea de degeneración implica la pérdida de un estado de inocencia. Ricoeur señala, a modo de ejemplo, que no puede comprender la traición como un mal sin referirla a la idea de confianza y de fidelidad con la cual la traición constituye un mal moral.

Salto a lo simbólico

El tercer libro de la filosofía de la voluntad operará el salto a lo simbólico, como búsqueda del sustrato cultural bajo el cual se formaron aquellos conceptos. Para un acceso más completo al mal, Ricoeur comienza a atender a aquellos relatos que hablan sobre

nosotros, relatos que han ido formando parte de nuestra civilización y que son una propuesta de explicación de lo que somos.

Una vez utilizados los métodos fenomenológico y trascendental, el nuevo objeto de estudio obligará a Ricoeur a un nuevo cambio de método para acceder a los mitos. El nuevo método será el fenomenológico-hermenéutico. El desarrollo de las herramientas necesarias para acceder a estos mitos, y en especial, a los símbolos especulativos (materia, cuerpo y pecado original) será una tarea que le llevará a Ricoeur al menos diez años, y que le acabará obligando a dejar aparcada la temática del mal, para centrarse especialmente en el estudio del análisis hermenéutico en sus siguientes obras, como serán *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* y *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Será este hecho el que haga de la filosofía de la voluntad un proyecto que Ricoeur nunca llegó a finalizar.

Uno de los aspectos más problemáticos de este acceso a los mitos será el criterio de selección de los más relevantes. Para llevar a cabo el análisis del símbolo Ricoeur considera necesario que se den dos condiciones propias de la existencia humana: la *contingencia* y la *perspectiva*, aspectos que exigen, por tanto, un posicionamiento previo del que observa el mito.

El ámbito cognoscitivo donde se desarrolla esta situación es, en el caso de Ricoeur, el de la fe. Así, el posicionamiento y selección corresponde a una facultad no racional, siendo además la fe la que permite el acceso a todo el fondo simbólico de los mitos. Ricoeur señala la importancia de este aspecto, pero no da cuenta de él, dejándolo sólo como condición previa. Es ésta una cuestión problemática, ya que supone la transición de un método trascendental a un aspecto antropológico del que no da suficiente explicación.

La fe como elemento recurrente

Aunque apenas está presente de manera explícita en las páginas que escribe nuestro autor, la fe es un aspecto muy relevante en su filosofía. Puede llegar a dar la impresión de que utiliza la fe para llenar los huecos que la razón no puede abarcar, siendo uno de estos huecos el propio sentido de lo investigado. Efectivamente, en Ricoeur el peso de la carencia de la razón es demasiado grande

como para poder afrontar una filosofía meramente racionalista. Una filosofía de este tipo, con los presupuestos de los que parte, sería fácil que desembocara en el escepticismo. La fe, en cambio, parece aportar en nuestro autor los elementos necesarios para saber “qué buscar” y “dónde”. La fe, así, se convierte en todo un *a priori* de la razón. No obstante, la reflexión sobre la fe, su peso y su carácter, se encuentra ausente a lo largo de toda la filosofía de la voluntad. Ricoeur parece no querer mostrar, al explicitar en este periodo, la relevancia que tiene en su base.

Por lo tanto, Ricoeur quiere investigar el mal, pero se encuentra con unos problemas en el conocimiento que hacen difícil su acceso y explicación, sobre todo desde la experiencia que se tiene de él. Por esta razón tendrá que dar el rodeo hermenéutico anteriormente señalado, rodeo hermenéutico en el que de nuevo será la fe la guía, el hilo de Teseo, de la labor hermenéutica.

No obstante, este modo de comprender la razón hace que la filosofía de Ricoeur, al menos en sus inicios, presente una serie de lagunas importantes, siendo una de ellas del fundamento de la libertad

El acceso al “yo” lo realiza Ricoeur por medio de la fenomenología en el primero de los libros, *Lo voluntario y lo involuntario*. Nos encontramos ante una filosofía fundamentada netamente en el “yo”, el cual tiene un conocimiento mediado de sí mismo. Este “yo” se conoce precisamente en su “querer” y en su “hacer”, especialmente en lo que denomina como el “proyecto”. Para dar el salto a su aspecto existencial, más allá del meramente racional, Ricoeur acude a aquellos índices que den cuenta precisamente de este aspecto. Así, tal como dice Ricoeur, en primer lugar, el *proyecto* es lo que *yo decido*; en segundo lugar, *la moción voluntaria* es el correlato de mi *conocer*; y en tercer y último lugar, *la necesidad* es aquello a lo que *yo consiento*. Éstos son aspectos que hacen al “yo” percibirse a sí mismo. El primero de ellos dará acceso al yo, el segundo al cuerpo, y el tercero, al *consentimiento*, es decir, a aquellos aspectos que forman parte de uno mismo y de los cuales no puede prescindir para llevar a cabo los dos primeros.

Una consecuencia de esta fundamentación es que la definición del yo es siempre mediada, es decir, debe contar con elementos externos a él que “le hagan”.

Un segundo aspecto relevante es el relativo a la *fundamentación de la libertad*. Acabamos de ver cómo el “yo” necesita del *querer* para conocerse inicialmente. Esta relación nos lleva entonces a la segunda pregunta: ¿Hasta qué punto el “yo” es libre?, y a la vez, esta pregunta nos lleva a una previa, de acuerdo con la propia metodología del autor: ¿Cuál es el fundamento de la libertad?

Para algunos autores la filosofía de Ricoeur es una filosofía de la paradoja, y una de éstas es la de la libertad, ya que podemos decir, según él, que el ser humano es libre, aunque se encuentre en una situación en la que tiene que “consentir” determinados aspectos que vienen derivados de su propia constitución. Ante una filosofía que depende tanto de lo que lleva al conocimiento, resultará muy esclarecedor cuál es el *índice* que le lleva a Ricoeur a conocer la propia libertad.

Para él dicho *índice* se encuentra en el lenguaje, en la capacidad que tenemos los hombres para expresar y denominar. Éste es el aspecto que le revela la libertad que poseemos. No se trata de una libertad derivada de una naturaleza, ni de una libertad derivada de una racionalidad y una voluntad. El modo último de conocer que somos libres viene mediado por nuestra capacidad de “significar”. Por lo tanto, “sabemos” de nuestra libertad por nuestro lenguaje, y especialmente en lo que denomina “la infinitud del verbo”. No obstante, en último término, tenemos un índice de algo que *parece que tenemos*, pero de lo cual no estamos seguros, por la propia configuración de la racionalidad del ser humano. Y así, llevado a un extremo, y preguntando a Ricoeur cuál es el punto de apoyo para tener la certeza acerca de la libertad humana, responderá que es la “confianza”. Esta libertad se encuentra, en todo caso, circunscrita a la experiencia fenomenológica que se tiene de ella, y por ello no es universalizable. La libertad, en último término, es para Ricoeur una cuestión de fe.

Hacia una ética dialógica

¿Qué consecuencias éticas tendrán estos presupuestos? Tanto las lagunas que presenta el conocimiento como el recurso constante a la fe (tamizada por una teología subsidiaria de Barth) llevan a Ricoeur a presentar una propuesta de ética dialógica, donde las instituciones forman parte fundamental como elementos mediado-

res de las racionalidades individuales. La ausencia de un punto fijo en que el anclar el discurso le lleva a nuestro autor, por una parte, a rechazar cualquier tipo de filosofía que vaya más allá del “yo”, es decir, a cualquier discurso que tenga pretensiones de “objetividad”, cayendo así cualquier posibilidad de llegar a una definición de “bien” o “mal” que esté fuera del ámbito del bien en cuanto sentido, o del mal en cuanto percibido. Y, por otra, le obliga a generar una ética mudable, móvil, carente de definiciones. Lo importante en su propuesta ética, tal como la presenta en su artículo *The problem of foundation of moral philosophy*, es que sea fruto de un acuerdo, pero sin presupuestos ni definiciones fijas.

Para el filósofo de Valence los conceptos “bien” y “mal” tienen un origen histórico que hay que investigar hermenéuticamente, pero la elección de los relatos, mitos y símbolos es algo que ya no se puede realizar con la racionalidad, es algo en lo que también opera, en el caso de nuestro autor, la fe.

Así, ésta se comienza a convertir en una guía necesaria para la ética: da sentido, orienta y dirige el discurso, pero el discurso de Ricoeur, no el del lector de Ricoeur, que no tiene por qué compartir estos presupuestos. La interpretación es la clave, pero una interpretación tiene siempre dos elementos: el que interpreta y lo interpretado; y el que interpreta es probable que busque algo en el texto a interpretar. Aquí es donde tiene peso la fe en Ricoeur. Pero éste es un *a priori* que no se tiene por qué dar en el interlocutor.

Por lo tanto, la propuesta de Ricoeur se convierte de esta manera en un proceso sin fin, donde cada uno de los aspectos que operan en ella son determinantes en función del peso que se le de en ese momento. Es una ética dialógica, de consensos, y sin mayor fundamento que el mero proceso, fruto de una racionalidad precaria y una fe personal del que la enuncia.