

ANTROPOLOGÍA Y LIBERTAD EN LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DE PAUL RICOEUR

Angel Federico Adaya Leythe. Universidad Complutense de Madrid

Resumen. Paul Ricoeur desarrolla a lo largo de su reflexión una antropología filosófica. En un esfuerzo por sistematizar su propuesta, se puede afirmar que su antropología intenta contribuir a la comprensión, de suyo inagotable, de dos preguntas ¿Qué es el hombre? y ¿Quién es el hombre? el presente artículo se centrará en la primera pregunta y las consecuencias, que de ella se siguen, para la comprensión de la libertad humana.

Abstract. Throughout his reflection, Paul Ricoeur develops a philosophical anthropology. In an effort to systemise his proposition, one could declare that his anthropology attempts to contribute to the understanding – which is inexhaustible – of two questions: What is man? and Who is man? This article will concentrate on the first of these questions – and the consequences which follow – for the comprehension of human liberty.

Introducción

El siguiente estudio tiene la finalidad de presentar una propuesta de sistematización de la antropología filosófica que Ricoeur va elaborando a lo largo de su obra, y que se puede apreciar desde la *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*, hasta su último texto *Parcours de la reconnaissance*. Para ello, la exposición se dividirá en tres partes. La primera, presentará de manera general los rasgos ontológicos que conforman una parte de su propuesta antropológica. La segunda mostrará, con base en dichos rasgos, las diversas características que posee la libertad humana. La última concluirá con una reflexión sobre su propuesta antropológica.

1. Rasgos ontológicos de una antropología filosófica.

Assumiendo una perspectiva antropológica sobre la obra filosófica de Ricoeur, se puede afirmar que la reflexión que lleva a cabo, desea contribuir en la comprensión de dos preguntas fundamentales ¿Qué es el hombre? y ¿Quién es el hombre? La primera pregunta se trata sobre todo en sus primeras obras que van desde *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*, hasta *De l'interprétation. Essais sur Freud*. La segunda cuestión se va contestando de manera progresiva a partir de *Temps et Récit* hasta su último texto titulado *Parcours de la reconnaissance*.

Centrándonos en la primera cuestión, los rasgos ontológicos que a continuación se desarrollarán son: lo voluntario y lo involuntario, la finitud y la finitud; y lo arqueológico y lo teleológico.

La dialéctica de lo voluntario y lo involuntario.

Ricoeur en su obra *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*, realiza un análisis del acto voluntario y para ello utiliza el método fenomenológico de inspiración husserliana, la filosofía existencial de Gabriel Marcel y los aportes de la psicología empírica. La utilización de estas herramientas conceptuales tiene la finalidad de llevar a cabo una comprensión más integral del ser humano, como él mismo lo sostiene en dicha obra:

“La reconquista del Cogito debe ser total; en el seno mismo del Cogito es donde necesitamos reencontrar el cuerpo y lo involuntario que dicho cuerpo nutre. La experiencia integral del Cogito envuelve el yo deseo, yo puedo, yo busco y, de una manera general, la existencia como cuerpo...la intuición del Cogito es la intuición misma del cuerpo unida al querer que lo padece y reina sobre él¹.”

¹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1963, pág. 13.

Para realizar esta reconquista de la experiencia integral del *Cogito*, el filósofo francés comienza haciendo *epojé* sobre dos cuestiones que, desde su perspectiva, impiden una adecuada descripción eidética del actuar humano: la falta y la Trascendencia. La primera porque altera la inteligibilidad de dicho actuar, la segunda porque remite al origen radical de la subjetividad². Así la descripción fenomenológica comienza por el proyecto y se completa con los motivos, los cuales hunden sus raíces en la vida afectiva. Después analiza el obrar que encuentra su contraparte en los poderes del cuerpo y finalmente describe el consentir que se halla determinado por la necesidad vital. De esta forma la descripción eidética permite delimitar con claridad las estructuras de lo voluntario y lo involuntario. Sin embargo, Ricoeur es consciente, que este análisis eidético por su propia naturaleza, no da cuenta de la relación conflictiva y frágil que se da entre ellas. Por eso recurre a la filosofía existencial de Marcel³, la cual muestra que "...la relación que une verdaderamente el querer a su cuerpo, requiere otra manera de atención que la intelectual dirigida a las estructuras. Exige que participe activamente *de mi encarnación como misterio*"⁴.

Ahora bien, de esta relación entre lo voluntario y lo involuntario hay destacar algunos aspectos. En primer lugar, el carácter sistemático con la que se realiza la descripción: decisión-motivos, obra-espontaneidad corporal, consentimiento-necesidad. En segundo lugar el análisis intencional muestra la profunda interdependencia entre ambos aspectos, la cual permite captar la íntima unidad del ser humano⁵. Por último esta unidad estructural se manifiesta, sin embargo, conflictiva y en tensión. En este sentido Ricoeur es muy explícito cuando afirma que "Participar en el misterio de la existencia encarnada es adoptar el ritmo interior de un *drama*"⁶.

B) La dialéctica entre lo finito y lo infinito.

El segundo momento importante en la construcción de una antropología se halla en la obra *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*. Aquí se realizan algunos cambios metodológicos. En primer lugar, *L'homme faillible* levanta el paréntesis sobre la falta (y por ende sobre la Trascendencia que a pesar de ser un concepto correlativo, no lo tematiza) y se pregunta cual es la condición que hace posible que la falta se encuentre presente en el actuar humano⁷. Como se puede apreciar, la estructura formal de la cuestión, es decir preguntar por la condición de posibilidad, muestra el segundo cambio metodológico: la utilización de una reflexión de estilo trascendental kantiano, que permitirá posteriormente realizar el paso de una eidética a una empírica de la voluntad. Este nuevo modo de reflexión revela otros rasgos ontológicos en el ser humano: La relación dialéctica entre lo finito y lo infinito. Ricoeur analiza la tensión entre lo finito e infinito presente en tres dimensiones de la subjetividad humana: la teórica, la práctica y la afectiva⁸. En el orden teórico, la finitud consiste en la percepción limitada que el sujeto tiene de los objetos y que es superada por la infinitud del decir, que siempre se refiere a la totalidad del objeto. El punto de unión entre el percibir y el decir se da en la imaginación. En el orden práctico, el carácter que expresa la manera concreta de ser de un sujeto, tiene como polo opuesto la Idea de felicidad, entendida ésta, como el horizonte sobre el cual se despliegan sus acciones. En este nivel, la síntesis se verifica en el concepto de respeto a la persona. En el ámbito afectivo, la

² Cf. *Ibidem*, págs. 7, 23-36.

³ Las referencias explícitas al pensamiento de Marcel en la obra *Le volontaire et l'involontaire* se encuentran en las siguientes partes:

- Introducción general, descripción pura (o fenomenológica) y misterio, págs. 17-23.
- Primera parte, capítulo I, págs. 56, 76; capítulo II, págs. 126.
- Segunda parte, capítulo I, págs. 198, 324.

⁴ *Ibidem*, págs. 17-18.

⁵ Cf. *Ibidem*, pág. 8.

⁶ *Ibidem*, pág. 20.

⁷ Cf. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, L'homme faillible*, Aubier, Paris, 1977, pág. 9.

⁸ El capítulo I de *L'homme faillible* presenta la hipótesis de trabajo, el capítulo II aborda la finitud-infinitud en el orden teórico, el capítulo III lo hace desde una perspectiva práctica, el capítulo IV desarrolla la finitud e infinitud desde una dimensión afectiva, para finalmente en la conclusión exponer el concepto de desproporción ontológica.

experiencia finita del placer se confronta con el deseo infinito de felicidad, y la síntesis se realiza en la pasión. Ricoeur, denomina a esta tensión constitutiva *desproporción ontológica*, la cual consiste en la escisión interior que experimenta el hombre al relacionarse consigo mismo y con el mundo. Esta escisión o no-coincidencia estructural en el conocimiento, en la acción y en el sentimiento, es precisamente la condición de posibilidad de que la falta se encuentre inscrita en el actuar del hombre. El ser humano es responsable del mal, pero —aclara el filósofo francés— no del mal radical.

Para Ricoeur los dos momentos dialécticos desarrollados hasta aquí, se encuentran en una estrecha relación ya que

“La elaboración del concepto de falibilidad ha dado la oportunidad de una investigación más amplia de las estructuras de la realidad humana; la dualidad de lo voluntario y lo involuntario ha sido puesta de nuevo en su lugar en una dialéctica más vasta dominada por las ideas de la desproporción, de la polaridad de lo finito y lo infinito y de intermediario o mediación”⁹.

C) La dialéctica entre lo arqueológico y lo teleológico.

El tercer momento significativo se encuentra expresado, por una parte en *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal* y por otra, en *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Con *La symbolique du mal*, Ricoeur introduce una nueva variación metodológica que será esencial en la constitución de su filosofía: la hermenéutica. La necesidad de comprender más y de otra manera al ser humano, le lleva a introducirse en el universo simbólico y mítico y a aplicar sobre este universo, reglas de interpretación. En *De l'interprétation. Essai sur Freud*, la concepción del símbolo y de la hermenéutica reciben una considerable ampliación. De esta obra se puede centrar la atención en dos pares de conceptos. El primer par, se refiere a la tensión entre una hermenéutica como donación de sentido frente a una hermenéutica como ejercicio de sospecha¹⁰. El conflicto de interpretación que se genera entre dichas hermenéuticas requiere de una filosofía reflexiva que sea capaz de mediar en dicho debate¹¹. Ahora bien, el concepto que propone Ricoeur para realizar la mediación en este conflicto de interpretaciones es el símbolo¹². Este posee una capacidad de sobredeterminación, que consiste en la posibilidad de articular en sí mismo una interpretación desde la perspectiva de la hermenéutica como recolectora de sentido o desde una hermenéutica de la sospecha¹³. La tensión dialéctica entre una hermenéutica como ejercicio de sospecha y una hermenéutica donadora de sentido, dirigidas a la comprensión del ser del hombre, remiten a un segundo par de conceptos que Ricoeur denomina *dimensión arqueológica y dimensión teleológica* de la subjetividad. La arqueología y la teleología juegan un papel importante en la elaboración de su antropología filosófica. Si en la dialéctica de lo voluntario y lo involuntario se busca acceder a la experiencia integral del *Cogito* y en la tensión entre lo finito y lo infinito se revela la desproporción ontológica; en este tercer momento dialéctico lo que se busca es la superación de un *Cogito* falso e ilusorio y la mejor instancia para lograrlo es el psicoanálisis entendido como una hermenéutica de la sospecha. Para Ricoeur la noción de *arqueología del sujeto* es una categoría especulativa que la filosofía reflexiva obtiene del psicoanálisis freudiano. Al respecto afirma: “Comprendo pues la metapsicología freudiana como una aventura de la reflexión; su camino es el desasimiento de la conciencia porque su tarea es el

⁹ P. Ricoeur, *op. cit.*, pág. 12.

¹⁰ Cf. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1995 (Col. Essais), págs. 38-46.

¹¹ Cf. *Ibidem*, págs. 37ss.

¹² Cf. *Ibidem*, pág. 28. El concepto de símbolo es clave para entender la evolución de su propuesta hermenéutica. La noción que expresa en *Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, como “un signo de doble intencionalidad cuyo sentido primero o literal conduce analógicamente al sentido segundo”, evoluciona a una noción más abierta, en *De l'interprétation. Essai sur Freud*, donde afirma: “Hay símbolo ahí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido a la cosa, sino en una arquitectura de sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo al sentido primero, sea una relación de analogía o no, sea que el sentido primero disimule o revele el sentido segundo”.

¹³ P. Ricoeur, *op. cit.*, pág. 519.

devenir-consciente”¹⁴. A partir de esta cita se presentarán algunos de los rasgos más importantes de esta arqueología. En primer lugar, esta categoría pone de relieve que la superación de la conciencia ingenua e inmediata requiere desasirse de ella, exige su pérdida. Esto se logra en el psicoanálisis, gracias a la reducción que hace de la conciencia, al considerarla sólo como *una parte del aparato psíquico* junto con el inconsciente y el preconscious o como el *yo*, que junto con el *ello* y el *superyo*, son elementos que constituyen la personalidad del sujeto. En segundo lugar, y debido a esta reducción, la conciencia ya no es la instancia que organiza y da sentido a la realidad. La dimensión arqueológica muestra que el inconsciente se revela como fuente de sentido a pesar de ser un fondo pulsional que se caracteriza por ser primitivo, abisal, irracional y atemporal¹⁵. Llegados a este punto y luego de perder la ingenuidad de una conciencia que se considera transparente a sí misma, se inicia un proceso de recuperación crítica, pues se plantea la siguiente cuestión ¿cómo lo pulsional puede ser fuente de sentido con las características anteriormente descritas? Ricoeur siguiendo a Freud, sostiene que el deseo sólo puede ser conocido a través de su representación y ésta únicamente puede ser aprendida en y por el lenguaje. De esta forma la conciencia descentrada se recupera a sí misma a través una mediación crítica: la labor terapéutica del analista. El desasimiento de la conciencia y su devenir-consciente permiten obtener una conclusión: la dimensión más fundamental del ser humano no es el conocimiento a través de la percepción clara e inmediata de sí mismo. Lo esencial es que el *Cogito* se encuentra en la existencia como ser deseo. Por ello Ricoeur sostiene: “Esta reducción del conocer como tal atestigua la no-autonomía del conocer, su arraigo en la existencia, entendida como deseo y como esfuerzo. Por ahí se descubre no solamente el carácter insuperable de la vida, sino la interferencia del deseo en la intencionalidad a la que impone una invencible oscuridad, una irrenunciable parcialidad....por ello...la verdad queda una Idea, una idea infinita, para un ser que primero nace como deseo y esfuerzo”¹⁶. Para que la reflexión de la dimensión arqueológica del sujeto no sea abstracta debe completarse con su polo opuesto: la dimensión teleológica¹⁷. Esta noción tiene su modelo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. La Fenomenología que es “la experiencia de la conciencia en su camino hacia la ciencia”¹⁸ revela -al igual que el psicoanálisis- que la conciencia no posee en sí misma la fuente de sentido. La conciencia mediante el trabajo arduo de la negación y del esfuerzo va recorriendo una serie de figuras que jalonan su desarrollo desde la dimensión sensible hasta llegar al plano del *espíritu*¹⁹. Y es en este un recorrido dialéctico donde la conciencia adquiere su sentido y su verdad. De esta *Fenomenología*, Ricoeur toma dos conceptos que le permiten precisar la dimensión teleológica del sujeto²⁰. El primero es el movimiento continuo y progresivo de la dialéctica hegeliana. Tal movimiento muestra que el sentido se encuentra delante de la propia conciencia, se encuentra al final del proceso. El segundo es la producción del *sí mismo*, a partir del deseo, de la apetencia (*Begierde*). Aquí es donde Freud y Hegel coinciden, pues en última instancia “es en el movimiento del deseo que nace una cultura”²¹. Con base en esto, se puede afirmar que Ricoeur concibe la teleología como el dinamismo progresivo que el sujeto vive y del que tiene conciencia, y que crece en la medida en que se va apropiando de las figuras que le dotan de sentido. El sentido

¹⁴ *Ibidem*, pág. 460.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, págs. 464-474. Ricoeur distingue en Freud una arqueología restringida y una general. La primera se refiere a la dimensión pulsional en el individuo y la segunda extiende, por analogía, a una dimensión cultural.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 479.

¹⁷ Ricoeur completa esta tensión dialéctica a través de la búsqueda de elementos teleológicos que estén implícitos en el psicoanálisis y los encuentra en los conceptos operatorios, así como en el de identificación y sublimación. A su vez, observa que en la fenomenología hegeliana el concepto de deseo se halla presente y esta en la base del desarrollo teleológico de la conciencia.

¹⁸ Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Madrid, 2000, pág. 60.

¹⁹ Cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, pág. 232. Colomer, sostiene que el “espíritu” se refiere a la comunidad histórica en la que se encuentra el individuo con toda la riqueza familiar, ética, jurídica, artística, cultural y religiosa que ella supone.

²⁰ Cf. P. Ricoeur, *op. cit.*, pág. 486.

²¹ *Ibidem*, pág. 487.

no es algo que el sujeto produzca únicamente a partir de sí mismo, sino que, movido por el deseo, lo elabora e interioriza a través de las mediaciones concretizadas en toda manifestación cultural²². Ahora bien, arqueología y teleología se encuentran relacionadas dialécticamente, gracias a que en lo arqueológico se halla implícito lo teleológico y viceversa. El punto de engarce de estas dos dimensiones es el deseo, el cual puede ser considerado como un fondo pulsional o como el esfuerzo de la conciencia por perseverar en su ser. De esta forma ambos aspectos, que poseen direcciones distintas permiten una comprensión complementaria del sujeto²³.

Ahora bien, si a la luz de la tensión entre arqueología y teleología se mira el conflicto entre la hermenéutica como ejercicio de sospecha y la hermenéutica como donación de sentido, entonces se puede comprender el alcance de la siguiente afirmación de Ricoeur: "La dialéctica de la arqueología y la teleología es el auténtico suelo filosófico sobre el cual puede ser comprendido la complementariedad de las hermenéuticas irreductibles y opuestas, aplicadas a las formaciones mito-poéticas de la cultura"²⁴.

2. Una libertad humana.

Luego de haber tratado las diversas estructuras ontológicas que constituyen al ser humano como *una totalidad*, se analizarán los rasgos constitutivos de la libertad humana. La dialéctica de lo voluntario y lo involuntario, de lo finito y lo infinito y por último, de lo arqueológico y lo teleológico posibilitan una reflexión sobre la libertad humana en su integralidad, lo cual implica una reflexión en donde la corporalidad esté presente, tal como lo ha mostrado desde el inicio la descripción fenomenológica. Ahora bien, por razones metodológicas, el análisis de la libertad humana se expondrá desde dos perspectivas: una que tome en cuenta el ejercicio del acto voluntario y otra la de la corporalidad. Esta reflexión no tiene la finalidad de establecer una dicotomía en el ser humano sino mostrar con mayor profundidad la experiencia humana de la libertad.

A) La libertad humana desde la perspectiva del acto voluntario.

En la primera dialéctica de lo voluntario y lo involuntario, la libertad se presenta como el ejercicio de la voluntad que a partir de un proyecto es capaz de poner en obra una decisión, al tiempo que consiente los límites que le impone la propia realidad. En este ejercicio los motivos, la corporalidad y la necesidad en general es la condición de posibilidad del proyecto, de la decisión y del consentimiento, haciendo de la libertad una *libertad encarnada*.

Posteriormente, en la segunda tensión entre lo finito e infinito, se muestra que un rasgo fundamental del ser humano es la desproporción ontológica. Esta desproporción se hace más íntima y honda en la medida que se pasa del orden teórico al práctico y de éste al afectivo²⁵. Por ello, el sujeto como *libertad encarnada*, es también una *libertad frágil*. En *La symbolique du mal* esta fragilidad se acentúa hasta convertirse en *cautiva*. Los ejercicios hermenéuticos realizados en los símbolos de primer grado (la mancha, el pecado y la culpabilidad), muestran, aunque sea de forma negativa, el crecimiento de la conciencia del individuo y el enriquecimiento de la libertad al pasar de la exterioridad de la prohibición (la mancha) a la interioridad de la responsabilidad de sí (la culpa). Por su parte, los símbolos de segundo grado y de manera específica el mito adámico, revelan a través del análisis exegético que si bien es cierto, el ser humano es responsable de sus acciones, también es igualmente cierto que él, no es el origen del mal radical. Existe un fondo de opacidad en la condición humana que la filosofía reflexiva sólo puede acercarse a ella, a

²² Cf. *Ibidem*, pág. 485. No está demás decir que Hegel y Freud, no sólo coinciden al afirmar que en la raíz de toda creación cultural está el deseo, sino también, que tanto en el recorrido fenomenológico que la conciencia realiza, como la experiencia que el paciente vive en la terapia psicoanalítica, exige un trabajo arduo y doloroso.

²³ Cf. *Ibidem*, pág. 482.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cf. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, l'homme faillible*, pág. 148.

través de la mediación simbólica²⁶. Así *La symbolique du mal* nos muestra paradójicamente, que el crecimiento de la responsabilidad de sí, coincide con la transformación de la libertad, que va de una *libertad frágil* en tanto *libre arbitrio*, a una libertad comprendida ahora como *siervo arbitrio*. El rasgo fundamental del *siervo arbitrio* es la imposibilidad de coincidir totalmente consigo mismo, la imposibilidad de disponer totalmente de sí en la realización de la decisión²⁷.

Pasando a la dialéctica de lo arqueológico y lo teleológico, se puede afirmar que estos dos polos en constante tensión dinámica muestran a la *libertad situada en el deseo*. Lo arqueológico es aquel fondo pulsional y arcaico como fuente de sentido, y cuya comprensión requiere su representación a través de la interpretación de los sueños y de los síntomas neuróticos, para lograr una recuperación crítica de la conciencia. En cuanto a lo teleológico, la construcción de sentido se da a través de diversos estadios que se presentan como metas posibles a alcanzar por parte de la conciencia. En ambos casos se requiere del acto voluntario para elaborar un sentido que la conciencia ignora y es por ello, que se puede afirmar que la raíz de la libertad es el deseo.

B) La libertad humana desde la perspectiva de la corporalidad.

Haciendo un recorrido inverso al que desarrolla Ricoeur en su investigación *Le volontaire et l'involontaire* nos encontramos con la vida orgánica del cuerpo, esa vida que "extraordinariamente funciona en mí, sin ninguna participación de mí"²⁸. Además se encuentra el inconsciente y también el carácter, que Ricoeur llama la "manera individual de vivir la libertad"²⁹. Junto a estos rasgos mas involuntarios, está la espontaneidad corporal (emociones, saber-hacer preformados, hábitos) que permite que el ejercicio de la libertad adquiera su carácter de obra, por el poder que el cuerpo posee para realizarla. Finalmente se encuentran los motivos que se convierten en la fuerza afectiva por el que se llega a una decisión. Lo anterior permite concluir que la corporalidad es la condición de posibilidad fundamental de la libertad y debido a ello se puede considerar que el ser humano es una *libertad encarnada* o de igual forma *una corporalidad libre*³⁰.

En la dialéctica de lo finito y lo infinito, el cuerpo se constituye en punto de partida para comprender la noción de desproporción ontológica desde las tres dimensiones en las que se analiza: teórica, práctica y afectiva. A nivel teórico, la corporalidad es condición de apertura que hace posible la percepción del mundo. Además la captación consciente que el sujeto tiene de su cuerpo como instancia perceptiva, se da gracias a la capacidad reflexiva sobre sí mismo. Al respecto Ricoeur afirma: "Es siempre sobre el mundo y a partir de la manifestación del mundo como percibido, amenazante, accesible, que percibo la apertura de mi cuerpo, mediador de la conciencia intencional"³¹. Sin embargo, la corporalidad como punto de apertura al mundo, es a la vez de límite, pues su relación se hace siempre desde un espacio físico determinado y desde una situación histórica que le hace percibir siempre en perspectiva. Respecto a la dimensión práctica, en donde las nociones básicas que se analizan son la finitud del carácter frente a la infinitud de la Idea de la felicidad³², la corporalidad constituida por el deseo expresa su carácter intencional más primigenio y en esta "tendencia hacia" manifiesta tanto su dimensión percipiente como actuante. Por el cuerpo el sujeto se relaciona con el mundo y lo transforma mediante sus actos. Sin embargo posee también una dimensión de límite, pues por una parte, el deseo manifestado en una multiplicidad de motivos se presenta al sujeto como una opacidad difícil de discernir y por otra, el cuerpo se manifiesta como la limitación del propio sujeto que no puede obrar todo lo que éste

²⁶ Cf. *Ibidem*, págs. 219 y ss.

²⁷ *Ibidem*, págs. 301-306.

²⁸ Cf. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, pág. 393.

²⁹ Cf. *Ibidem*, pág. 345.

³⁰ El término "corporalidad libre", no lo utiliza Ricoeur en sus escritos, sin embargo se presenta en esta investigación con la finalidad de mostrar que tanto este término, como el de "libertad encarnada", son términos convertibles, que buscan expresar la totalidad y unidad del ser humano.

³¹ Cf. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, l'homme faillible*, pág. 38.

³² Cf. *Ibidem*, pág. 67.

quisiera³³. En cuanto a la dimensión afectiva, el deseo, se dirige hacia el placer. El placer le permite al ser humano experimentar la culminación de una obra realizada y en consecuencia sentirse sumergido en la corriente de la vida. Sin embargo, la perfección del placer es puntual, es decir, momentánea. La fruición de aquello que causa placer son instantes finitos, *limitados*, como la propia existencia humana³⁴.

En *La symbolique du mal*, las nociones de apertura y límites de la corporalidad adquieren una nueva significación debido a que se encuentra ubicado dentro de la falta que experimenta el hombre frente a la Divinidad³⁵. En la hermenéutica realizada sobre los símbolos de primer y segundo, el ejercicio del acto voluntario coincide con el paso de una libertad frágil a una libertad cautiva. Pues bien, esta transformación se expresa con un lenguaje referido siempre al cuerpo. El cuerpo es el que se mancha y que requiere ser purificado. El hombre en la experiencia de la culpa oculta su *rostro* del *rostro de Dios*. La ruptura del vínculo originario entre el hombre, en su estado de inocencia, y Dios, se expresa como *caída*. Así, la servidumbre de la libertad se expresa en el envilecimiento del cuerpo y, la regeneración del ser humano frente a la Divinidad pasa necesariamente por la purificación y elevación del cuerpo. Además es importante notar que un acercamiento específico a la antropología del Antiguo Testamento, permite ver que el hombre a diferencia del pensamiento griego, no lo concibe como un ser dicotómico, sino como un ser unitario. El término hebreo *basar* es el más cercano para referirse a la corporalidad humana, y se utiliza para expresar la totalidad del hombre³⁶.

Al pasar a la dialéctica de lo arqueológico y lo teleológico nuevamente la corporalidad se encuentra como una dimensión que proporciona sentido al *Cogito*. En la dimensión arqueológica, la conciencia es reducida, para luego recuperarla críticamente. En este devenir-consciente la corporalidad juega un papel importante. La terapia psicoanalítica muestra la relación entre los síntomas neuróticos y las afecciones del cuerpo. Por esta razón, el terapeuta considera tanto lo dicho por el paciente a través del lenguaje, como lo *no-dicho* y que lo expresa a través del cuerpo. La recuperación de la conciencia exige la lectura conjunta de ambos lenguajes. En cuanto a la dimensión teleológica, una categoría que permite ver la trascendencia de la corporalidad es el reconocimiento. En la *Fenomenología* de Hegel, la conciencia impulsada por el deseo busca el reconocimiento intersubjetivo, el cual le permite pasar de la dimensión sensible a la autoconciencia, y de ahí al espíritu. Pues bien, el reconocimiento supone necesariamente la experiencia de la corporalidad de la conciencia que reconoce y es reconocida.

3. Reflexión final.

Luego de analizar tanto las estructuras ontológicas del ser humano como algunos rasgos constitutivos de la libertad humana, pasaremos a realizar una síntesis reflexiva sobre estos aspectos.

Es importante notar que a pesar de la diversidad de instrumentos metodológicos que Ricoeur utiliza, se puede encontrar una constante en todo el desarrollo de su planteamiento fenomenológico-hermenéutico: la utilización de tesis relacionadas mediante una oposición³⁷. Esta tensión conceptual se percibe con claridad en los

³³ Cf. *Ibidem*, págs. 68-73.

³⁴ Cf. *Ibidem*, págs. 109-112.

³⁵ Como ya se ha dicho el problema de la falta aparece explícitamente en *La Symbolique du mal*. La Trascendencia como concepto correlativo a la falta se encuentra presente de forma implícita. Por ello, la comprensión de la corporalidad como apertura y cierre (rechazo) en este apartado, se debe ubicar dentro de la relación falta-Trascendencia, es decir, dentro de la estructura relacional ser humano-Divinidad.

³⁶ Cf. P. M. Bogart, (coordinador), *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1993, pág. 386.

³⁷ La tensión de tesis opuestas es también una constante tanto en la trilogía de *Temps et Récit*, como en *Soi-même comme un autre*. En el primero aparecen una serie de autores en oposición: Agustín y Aristóteles, Husserl y Kant, Heidegger y la concepción vulgar del tiempo. Esta serie de tensiones se sintetizan en la oposición general entre tiempo vivido y tiempo cósmico o astronómico, la cual es superada por la noción de tiempo histórico. Esta superación, de nueva cuenta no es hegeliana, ya que el tiempo histórico posee elementos propios que no se obtienen ni de la descripción fenomenológica, ni tampoco de la reflexión sobre el tiempo físico.

rasgos ontológicos que han sido expuestos, al tiempo que se captan las particularidades de cada dialéctica. La dialéctica de lo voluntario e involuntario se expresa a la vez como conflicto y drama. La relación de lo finito e infinito alcanza su síntesis en un elemento intermedio. La tensión entre lo arqueológico y lo teleológico se muestra como polos, en donde un momento posee implícitamente a su opuesto. Por ello se puede concluir que en el pensamiento de Ricoeur, la dialéctica consiste en la interacción de elementos o tesis opuestas cuya finalidad es la de mostrar tanto el dinamismo de la realidad que se intenta comprender, como *la vida del concepto* que debe caracterizar a toda reflexión filosófica. Ahora bien, éstas dialécticas no se relacionan entre sí, como una *negación y superación* que concluya en una síntesis total, como sucede en la *Fenomenología del Espíritu*. Las dialécticas expuestas en esta investigación se mantienen como dialécticas parciales que, de distintas perspectivas, muestran variadas facetas de la condición humana.

Sin embargo, la ausencia de una síntesis total no significa que Ricoeur presente una visión ecléctica del ser humano. Al contrario, poniendo atención en los contenidos se puede observar una coherencia entre ellos. Si tomamos como ejes conceptuales las dos perspectivas con las cuales analizamos la libertad humana, el acto voluntario y la corporalidad, encontramos lo siguiente. Por una parte, existe una relación entre lo voluntario, obtenido mediante la descripción fenomenológica; la infinitud, captada mediante una reflexión trascendental; y la dimensión teleológica, elaborada a través de una hermenéutica reflexiva. Por otra parte, se puede establecer un hilo conductor entre lo involuntario, la finitud y la dimensión arqueológica. De esta forma los ejes conceptuales muestran la unidad interna del discurso filosófico de Ricoeur, cuya síntesis parcial se encuentra en la noción de *libertad encarnada*. Así, mediante este concepto se puede establecer una *concordancia*, en la aparente *discordancia* metodológica y temática, que posibilita ir tejiendo una concepción unitaria, pero no única, de la subjetividad humana³⁸.

Angel Federico Adaya Leite
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
afa077@hotmail.com

³⁸ La noción de *concordancia discordante* es central en *Temps et Récit*, y se concretiza en la noción de *mise en intrigue*, la cual tiene la finalidad de mostrar la unidad de sentido del relato sobre la heterogeneidad de elementos que lo componen. Para un estudio serio y profundo sobre esta categoría ver, Fernanda Henriques, *Filosofía e Literatura. Um percurso hermenéutico con Paul Ricoeur*, Afrontamento, Porto, 2005.