

Díez Fischer, Francisco

*Fenomenología de las pasiones y las variaciones
imaginativas de la inocencia en Paul Ricoeur*

Tábano N° 12, 2016

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Díez Fischer, Francisco. “Fenomenología de las pasiones y las variaciones imaginativas de la inocencia en Paul Ricoeur” [en línea]. *Tábano*, 12 (2016). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=fenomenologia-pasiones-inocencia-ricoeur> [Fecha de consulta:]

FRANCISCO DIEZ FISCHER

ANCBA - CONICET

FENOMENOLOGÍA DE LAS PASIONES Y LAS VARIACIONES IMAGINATIVAS DE LA INOCENCIA EN PAUL RICŒUR¹

franciscodiezfischer@gmail.com

Recepción: Agosto 2016

Aceptación: Noviembre 2016

RESUMEN

Este trabajo se ocupa del examen de las pasiones que Ricœur desarrolla en *L'homme faillible* y su crítica al tratamiento que de ellas han hecho los tratados filosóficos clásicos. Su análisis deja en evidencia su carácter de aporía metodológica al momento de concretar una fenomenología de las pasiones, tal como Ricœur pretende desarrollar en el marco de su fenomenología de la voluntad entre 1950 y 1960. A fin de transcurrir por esta vía aporética hacia el umbral ontología, el recurso metodológico que Ricœur utiliza pertenece a la ortodoxia fenomenológica en tanto ciencia eidética: las variaciones imaginativas. El objetivo es elucidar la apropiación ricœuriana del método eidético. Finalmente, se examinará qué permiten aprehender las variaciones imaginativas de la inocencia sobre las pasiones originarias.

PALABRAS CLAVE

Pasión. Fenomenología. Hermenéutica. Inocencia. Variación eidética.

RESUMO

O presente trabalho trata do exame das paixões descritas por Ricœur em "*L'homme faillible*", bem como da crítica que ele faz ao tratamento que foi dispensado às mesmas nos tratados filosóficos clássicos. Sua análise deixa em evidência o caráter de aporia metodológica no momento de concretizar uma fenomenologia das paixões, tal como Ricœur pretende desenvolver no marco da sua fenomenologia da vontade entre 1950 e 1960. Com a finalidade de percorrer por esta via aporética em direção à ontologia do umbral, o recurso metodológico que Ricœur utiliza pertence à ortodoxia fenomenológica enquanto ciência eidética: as variações imaginativas. O objetivo é elucidar a apropriação ricœuriana do método eidético. Finalmente, será examinado o que permite apreender as variações imaginativas da inocência sobre as paixões originárias,

PALAVRAS-CHAVE

Paixão. Fenomenologia. Hermenêutica. Inocência. Variação eidética.

Examinar las pasiones en la filosofía de Paul Ricœur plantea una doble dificultad. Por un lado, la escasez de tratamiento en una obra tan voluminosa y diversa como la suya. Si se consulta *Paul Ricœur. Bibliography 1935-2008* de Frans D. Vansina queda en evidencia que el tema de las pasiones en general (no en particular como por ejemplo el amor) está poco presente en la inmensa producción ricœuriana, y cuando aparece en muchos casos remite a su sentido amplio de *páthos* o *passivité* (pasividad). Por otra parte, en los escasos textos donde Ricœur examina las “pasiones” en sentido propio,² sobre todo en su obra inicial y más fenomenológica *Philosophie de la Volonté*, tanto en el tomo I *Le Volontaire et l'Involontaire* (1949), como, en especial, en la primera parte, *L'homme faillible* del tomo II *Finitude et culpabilité* (1960), el tema aparece vinculado casi exclusivamente al problema del mal, es decir, reducido al sentido de perturbación o afecto desordenado del ánimo.³

Cabe recordar que el programa original *Philosophie de la Volonté* comprendía tres partes: 1) una fenomenología de la voluntad (a partir de Husserl), 2) una empírica de la voluntad, y 3) una poética de la voluntad, pero el programa total de la obra permaneció inacabado, en particular, su empírica (2) y su poética (3). *L'homme faillible*, publicada como primera parte (libro I) del tomo II de *Philosophie de la Volonté*, fue en realidad una obra nueva que Ricœur injertó entre la parte 1 y 2 por la necesidad insoslayable de contar con una base antropológica para el desarrollo total de su filosofía de la voluntad. Allí es donde se ocupa fundamentalmente del tema de las pasiones y será por eso el objeto principal de este estudio.⁴

Ahora bien, en esta elaboración antropológica que Ricœur considera su preciada *petite ontologie*, si bien la preeminencia del análisis de las pasiones desde la perspectiva del mal, quedaría justificado por la necesidad de corregir una comprensión errónea que se ha impuesto de ellas en la historia de la filosofía, no deja de parecer un tratamiento demasiado sesgado el que se hace al considerarlas principalmente como un “desvío” o “degeneración” del querer humano.⁵

Frente a estos márgenes de análisis en apariencia tan acotados, ¿no es vano o al menos un pérdida de tiempo y esfuerzo embarcarse en un examen ricœuriano de las pasiones? Si suspendemos una respuesta inmediata, que sería sin duda afirmativa, ambas dificultades parecen adquirir sentido y razón de ser. En el prólogo a *Finitude et culpabilité*, donde se ubica *L'homme faillible*, Ricœur sostiene la necesidad de recurrir al lenguaje cifrado de una mítica para hablar de las pasiones que afectan a la voluntad, precisamente porque “hoy día ya no es posible mantener una empírica de la voluntad sierva en los límites de un tratado de las pasiones al estilo tomista, cartesiano o spinozista”.⁶ La imposibilidad de un tratamiento semejante por parte de la filosofía radica en que existe una dificultad histórica de comprensión: “una línea de fuerza del pensamiento griego, que va desde los socráticos hasta los estoicos,

pasando por Platón, según la cual el mal no es tanto mala voluntad activa cuanto pasividad del deseo”.⁷ Esa corriente de la filosofía griega de tendencia platonizante, que habría dejado de lado la comprensión del mal como acción voluntaria, unida al mito órfico (más que al mito adámico) del alma encerrada en la cárcel de un cuerpo malo y sometida a su pasividad, determina embrionariamente según Ricœur toda la serie sucesiva de tratados filosóficos sobre las pasiones que las comprendieron como esclavitudes o males a los que la voluntad humana está sometida.

Esta corriente deformante que afecta a la reflexión filosófica sobre las pasiones alienta a nuestro autor a elaborar, como afirma en el Prólogo, más una mítica y simbólica de las pasiones que un tratado sistemático sobre ellas, es decir, propone comprender a las pasiones a partir de la interpretación de mitos y símbolos con el objetivo de alcanzar por la vía larga de la hermenéutica, y sin desatender el vínculo con el problema del mal, una comprensión que desande las influencias simplificadoras de esa alianza histórica entre el mito órfico y la filosofía griega.⁸

Si se toman por válidas todas estas justificaciones de las particularidades que asume el examen ricœuriano, y antes de desarrollar cualquier mítica o simbólica de las pasiones, cabe reconocer que en *L’homme faillible* Ricœur elabora la idea antropológica de una desproporción originaria del sentimiento que no sólo constituye uno de los pilares antropológicos básicos para el desarrollo total de su proyecto de una filosofía de la voluntad, sino que con ella enfrenta abiertamente el prejuicio de los antiguos tratados sobre las pasiones. Éstos parten de la idea de que se pueden deducir todos los afectos siguiendo un orden progresivo, yendo del simple al complejo, arrancando de un reducido número de pasiones elementales, vinculadas a la animalidad, que permiten comprender otras más complejas de orden espiritual. Dicho de otro modo, los tratados antiguos operan por simplificación, manteniéndose deliberadamente en la dimensión de los deseos finitos, —por eso Ricœur sostiene que Tomás de Aquino y Descartes pudieron elaborar más una “física” que una “ética”, de los afectos primitivos—, y sólo ocasionalmente rozan la confrontación de dos clases de afectividad, por ejemplo, cuando distinguen entre el placer sensible y el gozo espiritual, o cuando indican las incompatibilidades o repercusiones entre ambas dimensiones.⁹ Es decir, para Ricœur, los tratados filosóficos pasan por alto la dialéctica desproporcionada de la vida afectiva de la que debería partir toda reflexión filosófica sobre las pasiones, y que determina la comprensión del hombre como un ser intermediario entre dos polos, uno finito y otro infinito:

El hombre no es intermediario porque está entre el ángel y la bestia; es en él mismo, de sí a sí mismo, que es intermediario; él es intermediario porque es mixto y es mixto porque opera mediaciones. Su característica ontológica de ser intermediario consiste precisamente en lo siguiente: que su acto de existir es el acto mismo de operar

mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad, fuera de él y en él mismo.¹⁰

Esta caracterización del hombre que desarrolla en *L'homme faillible* a partir de la desproporción originaria del orden afectivo, conlleva a asumir la siguiente pretensión respecto a la comprensión de las pasiones: “toda nuestra reflexión anterior —dice Ricœur— nos invita, por el contrario, a renunciar a esta composición de los sentimientos complejos y a *partir no de lo simple, sino de lo doble*; no de lo elemental, sino de lo polar”.¹¹ En tanto el *cogito* se constituye en esa zona intermedia que surge de la desproporción originaria de sus sentimientos entre los deseos finitos e infinitos, por la que está obligado a operar constantemente mediaciones como un puente que se desborda en el sentir, la posibilidad de comprender su “ser pasional”, de otro modo distinto a los tratados filosóficos clásicos, requiere necesariamente partir de su polaridad desproporcionada y constituyente.

1. LA PASIÓN SEGÚN RICŒUR

Al partir de esta dualidad-polaridad que instaura la desproporción originaria del sentimiento, Ricœur formula una primera definición de pasión, en correspondencia con el sentido amplio de *passivité* (pasividad): “la inclinación es la «pasión» específica del querer. Sólo un querer inclinado, emocionado, puede también determinarse él mismo. Su actividad está impregnada de esta pasividad específica”.¹² Ahora bien, esta definición de “pasión”, sin duda de raíz aristotélica (*páthos*) y central para el desarrollo de ciertos temas propios de la filosofía ricœuriana,¹³ en *L'homme faillible* pasa por ser una definición demasiado amplia porque contiene múltiples modalidades. Por ejemplo, todo sentimiento o afecto, por el mero hecho de afectar al yo, ya sería un “padecer”, es decir, sería posible de ser considerado una “*passio*”, sin embargo ¿es ese contenido tan amplio al que nos referimos cotidianamente con el concepto de “pasión”? Ricœur reconoce que en general reservamos el nombre, no para cualquier clase de sentimiento que nos afecta, sino para un tipo particular que no se puede explicar por simple derivación de los afecciones básicas o sentimientos vitales, ni por cristalización de la emoción, ni, en general, por una justificación del mero placer (pues sin duda se sufre por pasión). Ofrece, entonces, una segunda delimitación más estricta del término que también sería más acorde a la polaridad del sentir humano:

[Al hablar de la pasión] Pensamos más bien en esas grandes peripecias que constituyen la dramaturgia de la existencia humana: los celos de Otelo, la ambición de Rastignac. Resulta demasiado evidente que en modo alguno son unas complicaciones de esas «pasiones» fundamentales que la tradición ha denominado amor, odio, esperanza, temor, audacia, timidez; late en ellas una intención transcendente que sólo puede proceder de la atracción infinita de la dicha. Sólo un objeto susceptible de representar la totalidad de la dicha puede absorber tantas energías, elevar al hombre por encima de

sus capacidades ordinarias y hacerle capaz de sacrificar su placer y de vivir dolorosamente. (...) La desmesura implica la grandeza: la esclavitud de las pasiones es la modalidad degradada de la vida apasionada; el «padecer» de fascinación, de cautiverio y de dolor resultaría incomprensible si la alienación pasional no coincidiese con una grandeza original, con un impulso, con un movimiento de transcendencia, a partir de los cuales puede haber «ídolos» de la dicha. La pasión-afecto y la pasión-sinrazón no dan cuenta, ninguna de las dos, de ese movimiento de transcendencia de las «grandes» pasiones”.¹⁴

El concepto de “pasión” en sentido estricto contiene esta dualidad-polaridad, por eso el esclarecimiento del fenómeno requiere —como dice Ricœur— partir de la doble dimensión que es coincidente pero que por coincidir origina la desproporción: se trata de la desmesura de esos sentimientos que esclavizan al hombre, absorbiéndoles tantas energías que lo hacen capaz de sacrificar su placer y vivir dolorosamente, y la grandeza de un movimiento original, de un impulso infinito de transcendencia que coincide con esa desmesura en tanto “late” en ella.

La dualidad o polaridad constitutiva de esas grandes y dramáticas peripecias de la existencia humana impide examinarlas desde las pasiones básicas o simples de la que parten los tratados tradicionales. Por el contrario, hay que tomar por objeto las pasiones propiamente humanas, es decir, sociales y culturales; y, en este punto, la *Antropología* de Kant le parece a Ricœur un modelo correctivo de los tratados clásicos, principalmente por dos razones: 1) se ocupa de las pasiones típicas del medio cultural y de la historia, poniendo así en tela de juicio la validez de un esquema genérico y simplificado de la afectividad aplicable indistintamente a los animales y a los hombres, y 2) nos sitúa en el centro de tres esferas institucionales muy importantes para las relaciones intersubjetivas: “la esfera económica del tener, la esfera política del poder y la esfera cultural del reconocimiento mutuo”.¹⁵

Ricœur asume entonces como objeto de examen la trilogía de las pasiones que Kant analiza en su *Antropología*: la pasión de la posesión o del tener —*Habsucht*—, la de la dominación o del poder —*Herrschaft*— y la del honor o del valer —*Ehresucht*—. ¹⁶ Sin embargo, enseguida encuentra un problema: si bien Kant parte de pasiones específicamente humanas, y por tanto complejas y polares, se sitúa frente a ellas como formas “degeneradas” de la afectividad. En verdad, el “*Sucht*” que domina cada uno de los términos tiene en alemán ese tono de aberración, delirio y deformación con que las pasiones se presentan en la historia.¹⁷ Claro que tratándose en Kant de una antropología construida desde un punto de vista pragmático, Ricœur considera que examinar las pasiones desde un principio como ya degeneradas es un procedimiento perfectamente justificado; sin embargo, su proyecto de “una antropología filosófica ha de ser más exigente; debe emprender una restauración de lo originario que está en la base de lo degradado”.¹⁸

Así formulado su proyecto parece adquirir una pretensión cuasi sobrehumana, pues significa alcanzar una comprensión de las pasiones en el estado “anterior” a su degeneración histórica. Por supuesto no se trata de una anterioridad cronológica sino de restaurarlas a como eran o habrían podido ser “originariamente”, es decir, distintas de como se dan empíricamente desviadas en el mundo humano. Para ello el objetivo de la pretensión ricœuriana es buscar por detrás de la facticidad empírica de ese triple *Sucht*, por detrás de la “desmesura pasional”, del deseo alocado y servil de las pasiones degeneradas, un “*Suchen* auténtico” que permanece latente.¹⁹ Ese *Suchen* sería la búsqueda como grandeza de las pasiones primordiales, el extremo de la otra polaridad, los movimientos originales o impulsos trascendentes, constitutivos de la praxis humana y del *cogito*.²⁰

El problema con la pretensión ricœuriana es que si bien es cierto que no tenemos la posibilidad de conocer *empíricamente* esas exigencias fundamentales más que a través de su máscara desviada, a saber, bajo la forma de la avaricia para la pasión del tener o de la posesión (*Habsucht*), de la ambición para la pasión del poder o de la dominación (*Herrschaft*), y de la vanidad para la pasión del valer o del honor (*Ehrensucht*), según Ricœur es posible acceder y comprender *esencialmente* esas modalidades originarias y primordiales, constitutivas del deseo y la humanidad del hombre. Incluso, —por extraño que pueda parecer—, esa esencia originaria que *no se da empíricamente* es posible de ser comprendida *en primer lugar*:

hay que decir incluso que lo que comprendemos, en primer lugar, son las modalidades primordiales del deseo humano y constitutivas con respecto a la humanidad del hombre; y no comprendemos, luego, las pasiones más que como extravío, desviación, degradación, a partir de esas exigencias originarias.²¹

2. LA INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LAS PASIONES

A fin de examinar las posibles vías para cumplir con esta extraña tarea, vale recordar dos aclaraciones que el propio Ricœur hace a lo largo de distintas obras en relación al examen de las pasiones. En primer lugar, con posterioridad a *L'homme faillible*, en *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), señala que la investigación de estas pasiones constituyentes podría confundirse con una investigación libidinal de las pulsiones. Con una cita expresa de *L'homme faillible*, retoma el proyecto para marcar diferencias: “Lo que, en efecto, tenemos que encontrar tras de esa triple *Sucht*, aberrante y violenta, es el *Suchen* auténtico; debemos dar, ‘tras de la persecución pulsional [pasional], con la exigencia humanista, con la búsqueda ya no loca y sierva, sino constitutiva de la praxis humana y del sí humano’”.²² Luego reconoce inmediatamente: “querría mostrar ahora cómo esa triple demanda [la de las pasiones del tener, del poder y del valer] pertenece, por una parte, a una fenomenología de estilo hegeliano y, por otra, a una erótica de estilo freudiano”.²³ El primer tratamiento se diferencia del segundo del siguiente modo:

Es muy curioso, en efecto, que las tres esferas de sentido atravesadas por la trayectoria del sentimiento, pasando del tener al poder y al valer, constituyen zonas de significaciones humanas que son esencialmente no-libidinales. No que sean ‘esferas libres de conflictos’, como afirman algunos neofreudianos;²⁴ no hay dominio del existir humano que escape a la investigación libidinal del amor y el odio; lo importante reside en que, sea cual fuere la investigación secundaria de las relaciones interhumanas urdidas con ocasión del tener, el poder y el valer, tales esferas de sentido no están constituidas por esa investigación libidinal ¿Qué es, pues, lo que las constituye?²⁵

En este texto, la respuesta ricœuriana pasa por destacar la ventaja que tiene un examen fenomenológico de las pasiones humanas constituyentes que define de “estilo hegeliano” porque mediante una síntesis progresiva se remite a los momentos de “objetividad” en que se regulan esas pasiones originarias del tener, poder y valer. Comprender el progreso de constitución de la objetividad equivale a ver que las pasiones interiorizan una serie de relaciones con los objetos, y que instauran también nuevas relaciones con los otros, “a través de las cuales cabe proseguir el proceso hegeliano de la duplicación de la conciencia y la promoción de la conciencia de sí”.²⁶

En síntesis, los análisis de la conciencia, en general, y la exégesis fenomenológica de las pasiones originarias, en particular, que a Ricœur le parecen posibles, no son los de una psicología empírica de la conciencia —contra la cual Husserl también elaborará su fenomenología— que asuma la vía corta de una presencia directa e inmediata de la conciencia ante sí misma, sino un método reflexivo que tenga su punto de partida en la marcha objetiva de las figuras del hombre, de las cuales pueda derivarse la subjetividad, que va constituyéndose a sí misma a la par que va engendrando esas objetividades. Esa vía mediata o larga de la conciencia ya “nada tiene que ver con una presencia inmediata de la conciencia a sí misma, con una certeza inmediata de sí en sí mismo”.²⁷

El examen fenomenológico de las pasiones humanas constituyentes, que Ricœur describe así en 1965, tiene su antecedente directo en otro texto anterior a *L'homme faillible*. El trabajo de 1951, titulado “Método y tarea de una fenomenología de la voluntad”²⁸ está en la línea de la fenomenología de la voluntad, de estilo husserliano, que elabora en *Le Volontaire et l'Involontaire* (1949). Allí Ricœur define la investigación de esta temática expresamente como una “fenomenología de las pasiones”. Tomando por base la fenomenología de Husserl, distingue tres niveles de análisis fenomenológico: el nivel descriptivo, el nivel de la constitución transcendental y un tercer nivel que denomina “Al umbral de la ontología” (*Au seuil de l'ontologie*), donde se diferencia del planteo husserliano asumiendo la conocida crítica de Heidegger:

El carácter ‘constituyente’ de la conciencia es una conquista de la *crítica* sobre la ingenuidad (*naïveté*) naturalista (o mundana). Pero el nivel transcendental así conquistado esconde a su turno una ingenuidad de segundo grado (*naïveté de seconde*

degré) —la ingenuidad de la crítica— que consiste en tener al ‘transcendental’, al ‘constituyente’, por el ‘primitivo’ absoluto. La reflexión capaz de desenmascararla, decimos la ‘reflexión segunda’ (por retomar una expresión de Gabriel Marcel), asegura el pasaje de una fenomenología *transcendental* a una fenomenología propiamente *ontológica*.²⁹

Tal reflexión segunda tiene la forma general de una fenomenología de la voluntad que se distingue de la fenomenología husserliana precisamente por desandar el camino transcendental para dirigirse hacia el utópico “umbral de la ontología”. Ahora bien, el “inicio” de ese “pasaje” hacia una comprensión esencial está vinculado directamente para Ricœur con el fenómeno de las pasiones, pues su desmesura empírica las revela como un “no-ser” específico del querer humano, como una “nada intencional”, como una “experiencia privilegiada de no-ser” que impide cualquier intuición directa de la esencia de la voluntad.³⁰ Esa caracterización de las pasiones como “no-ser” es la primera “resistencia” al método de una fenomenología transcendental, pues a través de su opacidad y espesura las pasiones impiden ser explicadas por simple derivación de los afectos básicas o por una mera complicación de algo “involuntario” o ser captadas en la evidencia del *cogito*. La interpretación de las pasiones como mal involuntario que padece el querer humano y que ha determinado la línea de las malinterpretaciones de los tratados tradicionales podría leerse a la luz de este texto de 1951 como su reverso positivo, en tanto esa misma negatividad es el inicio gracias al cual se opera el pasaje (siempre interminable) de la fenomenología hacia la ontología. A tal punto su “no-ser” parece operativizar este pasaje que las pasiones pasan por “ser”: “una figura global de la existencia”, una manera de “ser total de lo voluntario y lo involuntario”; en síntesis “las pasiones son la voluntad misma bajo su modo alienado”.³¹ Por lo tanto, “la exégesis de ese momento negativo consiste en gran medida en una fenomenología de las pasiones”.³²

Así las pasiones se constituyen para Ricœur en un “principio metafísico negativo”³³ que gracias a su negatividad abre el acceso a la dimensión ontológica porque son la prueba negativa del ser de la voluntad, es decir, en tanto “fenómenos” son el recurso de resistencia no sólo frente a su interpretación de un mal involuntario padecido por el querer según los tratados filosóficos tradicionales, sino también frente a la esterilidad del método transcendental de la fenomenología husserliana. En este sentido, problematizan y son el nudo de una aporía constituyente de la voluntad que es a la vez una aporía metodológica que hace continuar a la fenomenología, por eso nuestro filósofo se pregunta: “¿cómo es posible entonces una *fenomeno-logía* de las pasiones?”³⁴

Frente a estos modos de negatividad que son las pasiones y que introducirían el ser por el no-ser, Ricœur se aproxima al método de la reducción fenomenológica, es decir, en términos generales, a ensayar una *epojé* de las pasiones, una puesta entre

paréntesis de las modalidades pasionales del querer humano, que coinciden con lo que en *L'homme faillible*, llamará la “restauración de lo originario”. A pesar de la pérdida que la negatividad de este principio significa para una conciencia transcendental, a su entender, la ganancia es que hace aparecer el ser del querer, en particular, y de la existencia humana, en general, como eso que “da sentido”, a tal punto que “es necesario ir hasta el fin de esta *epojé* para conquistar la función constituyente de la conciencia, es decir, en el plano de la voluntad, su capacidad de cualificar todo lo involuntario como humano”.³⁵ Eso significa alcanzar por la *epojé* el “yo quiero” constituyente, cuando se pone en suspenso la esclavitud de esa desmesura que oprime el querer, es decir, las pasiones como desviación surgida de una falta o culpa originaria. Penetrar en ellas es llegar a comprender la reciprocidad de los elementos de lo voluntario y lo involuntario, de la desmesura y la grandeza, que se vuelven inteligibles uno por el otro “bajo la idea-límite de su unidad”.³⁶

El método de esta fenómeno-*logía* de las pasiones, como adelanta Ricœur, tendrá un necesario injerto hermenéutico, pues el mito y los símbolos servirán de guía heurística para elaborar conjuntamente una empírica y una mítica de la voluntad, en tanto “sólo un tal mito puede reagrupar, si se puede decir, el desorden, el *contracosmos* de las pasiones”.³⁷

En este punto, y a modo de síntesis, antes de intentar responder qué función tiene el método de la reducción fenomenológica en esta fenómeno-*logía* de las pasiones, y cómo puede llevarse a cabo una restauración a su estado originario en perspectiva del injerto hermenéutico, creo que es posible afirmar con seguridad que el planteo ricœuriano confronta el proceso de “simplificación”, desde el cual se comprenden las pasiones en los tratados filosóficos tradicionales, con un proceso de “reducción” al esquema original de las pasiones constituyentes de la praxis humana y del yo, que al menos sabemos, no se dará a nivel de una reducción transcendental. Entonces se vuelve a imponer una pregunta ineludible: ¿Cómo el método fenomenológico hace posible llevar a cabo esta tarea? ¿Cómo emprender una restauración que permita acceder a las pasiones constituyentes y comprender lo que son originariamente de forma latente en sus formas degeneradas de la avaricia, la ambición y la vanidad? Nos encontramos ante una tarea nada menor en tanto la fenomenología de las pasiones, que se elabora para la inserción de una base antropológica en el proyecto general de una filosofía de la voluntad, se ha convertido ahora en el inicio de una vía negativa que conduce hacia una fenomenología ontológica que requerirá de injertos y variantes hermenéuticas.

3. LA VARIACIÓN IMAGINATIVA DE LA INOCENCIA

Entre estos horizontes prospectivos y retrospectivos que configuran los textos ricœurianos de 1965 y 1951, se enmarca la particularidad de la vía metodológica que Ricœur introduce en *L'homme faillible* para esta fenómeno-*logía*

de las pasiones. En principio, se trata de una obra en la que —como vemos— no pretende sólo ofrecer una base o ampliación antropológica del problema de la voluntad analizado desde la perspectiva fenomenológica, sino también definir una vía de acceso metodológica para llevar a la fenomenología hacia el umbral de la ontología. Para acceder a las formas constituyentes y originarias de las pasiones, de las que luego surgen sus formas históricas desviadas, Ricœur recurre aquí no sólo a la vía larga de las objetivaciones al modo de una fenomenología al estilo hegeliano —la cual desarrolla en esta obra de forma anticipada al texto de 1965—, sino que primeramente propone que ese proceso de restauración de las pasiones como reducción a lo originario, se realice al modo de una “variación imaginativa” que recurra a la inocencia.³⁸

A este recurso procedente de Husserl, Ricœur lo “injerta” inmediatamente después de afirmar aquello que parecía extraño, pero que ahora se aclara algo más a la luz de la aporía que representa la *negatividad* o *no-ser* de ese *contra-cosmos* de las pasiones: en primer lugar, se comprende *originaria* o *esencialmente* esas modalidades primordiales del deseo humano y constitutivas de la humanidad del hombre, y sólo luego se comprenden las pasiones tal como se dan *empíricamente*.

Esa comprensión de lo originario en primer lugar, de lo degradado después, a partir de y por medio de lo originario, exige sin duda una especie de imaginación, la imaginación de la inocencia (*l'imagination de l'innocence*), la imaginación de un «reino» en donde esas demandas de tener, de poder y de valer no serían lo que de hecho son; pero esa imaginación no es ningún sueño fantástico, sino una «variación imaginativa» —por hablar como Husserl—, que saca a la luz la esencia, rompiendo el prestigio del hecho; al imaginar otro hecho, otro régimen, otro reino, vislumbro lo posible y, en lo posible, lo esencial; la comprensión de una pasión como mala requiere esta comprensión de lo primordial mediante la imaginación de otra modalidad empírica, mediante la ejemplificación en un reino de inocencia.³⁹

Si bien no es posible examinar toda la dimensión y extensión que la imaginación tiene para la filosofía ricœuriana, si cabe ocuparse del núcleo fenomenológico de esa imaginación constituido por la herencia husserliana de la “variación imaginativa”. Como método de acceso a otra modalidad *empírica posible* de las pasiones y a su *esencia* originaria, exige un examen detallado en razón de la compleja tradición de la procede y del uso que Ricœur hace de ella en perspectiva del injerto hermenéutico en su fenomenología.

3.1. La intuición de las esencias y la variación imaginativa

Es sabido que el método fenomenológico de Husserl, en el que se inscribe el recurso a las “variaciones imaginativas”, implica una serie de reducciones que descubren la esfera de las vivencias intencionales a fin de realizar un análisis descriptivo sobre los actos de la conciencia. Con ello la pretensión de Husserl no es

desarrollar tanto una investigación empírico-psicológica de la conciencia fáctica, sino, sobre todo, una investigación esencial de las estructuras necesarias y aprióricas de la conciencia en general, es decir, de cualquier forma posible de conciencia existente, independiente del caso particular, convirtiendo a la fenomenología en una ciencia no de hechos sino de esencias.⁴⁰ Por eso si bien es cierto que el método fenomenológico ha ido variando a lo largo del planteo husserliano, tal como señala Dieter Lohmar, el “progreso metódico decisivo para el desarrollo de esta pretensión [la de ser una ciencia de esencias]”⁴¹ es la intuición eidética o de esencias, la intuición de lo general o la abstracción ideatoria —nombres diferentes con los que Husserl denomina al método eidético— que luego se concretará como esa “variación eidética o imaginativa” de la cual se apropia Ricoeur a fin de llegar a conocer “lo esencial” de las pasiones.

Husserl introduce y fundamenta el método de la intuición de las esencias en *Investigaciones lógicas* (1900-1901)⁴² donde distingue entre el acto intencional de la percepción inmediata, en el que los objetos percibidos pueden ser captados “directamente” o “dados de forma inmediata” en un nivel de actos fundantes, y la intuición categorial que sería donde hay verdaderamente conocimiento y de la cual la intuición de esencias sería una forma particular como conocimiento de lo general. Expliquemos estos pasos previos con un poco más de detalle. A diferencia de la percepción inmediata, en la intuición categorial se recorre una sucesión de actos fundantes que deben representar todos los casos posibles del acto intuitivo inicial, es decir, del acto que me da el objeto mismo en la conciencia. Pongamos un ejemplo, un caso sencillo de intuición categorial donde los actos fundantes sean percepciones inmediatas. Veo un “sillón de cuero”, es decir, (1) tengo una percepción inmediata y global de él, se trata de un acto intuitivo inicial que me da el objeto mismo (sillón de cuero). Allí ya son intencionados de forma implícita todos los elementos de sentido de ese objeto, aunque no sean todos atendidos de forma explícita. Para que se realice la intuición categorial, es decir, el conocimiento fundado, hay que (2) recorrer todas las percepciones singulares fundantes. Por ejemplo, ahora me puedo dirigir de forma explícita y voluntaria hacia uno de sus rasgos o elementos, digamos la textura del cuero, y todavía sigo percibiendo el sillón pero, por así decir, a través de la textura del cuero que es ahora explícitamente atendida. En la transición de la primera percepción global a esta segunda percepción singular atendida se produce lo que Husserl llama un “cubrimiento de sentido” entre (a) la intención al sillón de cuero donde el cuero era sólo implícitamente intencionado y (b) la intención donde el cuero ahora es explícita y voluntariamente atendida. Las “síntesis de cubrimiento” se producen al advertir que se encuentran elementos comunes de sentido en la transición de las percepciones fundantes que se transforman unas en otras, es decir, que una percepción anterior y la siguiente comparten el mismo sentido (apuntan a la identidad particular de ese cuero), aunque sea bajo una determinación diferente (los modos distintos de atención hacia él).⁴³ En nuestro ejemplo, la “síntesis de cubrimiento”

entre estas dos intenciones parciales permite la fase final (3) que es la dación intuitiva que cumple la intención cognoscitiva sintética de la intuición categorial, por la cual puedo decir: “El sillón es de cuero”. Dicho resumidamente, ese rendimiento surge de la diferencia entre lo que percibíamos al principio implícitamente y lo que se nos hace posteriormente explícito, entonces “advertimos algo” que ya habíamos percibido pero sin haberlo hecho todavía objeto de conocimiento. Sólo tenemos conocimiento de ese rasgo cuando se pasa de (1) una percepción global (2) al recorrido de una serie de percepciones singulares donde las intenciones son coaprehendidas mediante (3) un acto englobante dotado de una intención nueva y de nivel superior.

La intuición de esencias es una forma particular de esta intuición categorial y se divide también en tres fases similares: (1) la percepción global, (2) la creación de variantes con las síntesis de cubrimiento que se establecen entre las variantes y (3) el destacamiento y aprehensión objetiva de lo invariante que, en este caso, sería el conocimiento de lo general o de la esencia. En una primera aproximación ingenua y simplificada al caso que nos ocupa con Ricœur, los tres pasos serían: (1) la percepción inmediata de las pasiones como fenómeno del querer humano; (2) la creación de sus variantes y (3) la aprehensión de la esencia de las pasiones.

A diferencia de la intuición categorial, la primera característica distintiva de la intuición de las esencias es que la intuitividad de esta intención está dirigida, como decíamos, a lo general, es decir, a la esencia, a aquello común a todos los casos singulares. Si continuamos con el ejemplo del “sillón de cuero”, sería buscar responder, por ejemplo, ¿qué es un sillón? ¿cuál es la esencia de esa especie a la que referimos con el concepto de “sillón”? O en el caso ricœuriano ¿Qué son las pasiones? ¿Cuáles son sus elementos comunes y esenciales? Sin duda hay distintos tipos de sillones y distintos tipos de pasiones. Ahora bien, según el método eidético, la intuición de su esencia sólo sería posible si se recorre una sucesión de objetos de la percepción o de la fantasía, y mediante una “síntesis transversal de cubrimiento”⁴⁴ se alcanza el elemento de sentido (“sillón” o “pasión”) presente de la misma forma (lo invariante o lo general) en todos los casos recorridos (sillones altos, bajos, anchos, de uno, dos o más cuerpos, y así para las pasiones).⁴⁵

Ahora bien, un problema que se presenta y es el central para la apropiación que Ricœur hace de las “variaciones imaginativas”, es la relación entre la percepción y la fantasía. Se trata de un problema porque Husserl mismo varía en su modo de interpretar esa relación. En *Investigaciones lógicas* sostiene que la intuición de esencias debe construirse partiendo al menos de un acto que represente de forma intuitiva, es decir, un acto fundante que dé el objeto mismo, pero agrega que este acto puede ser también una representación de la fantasía.⁴⁶ En cambio en *Ideas I* (1913) hace referencia explícita a la preeminencia de la variación libre imaginativa para la intuiciones de las esencias: en el ámbito de las ciencias eidéticas la “libre fantasía ocupa una posición de privilegio con respecto a la percepción”.⁴⁷ Y continúa “la

«ficción» es el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética, que la ficción es la fuente de la que bebe el conocimiento de las «verdades eternas».⁴⁸ Luego en *Psicología fenomenológica* (1925) formula de forma definitiva el método de la intuición de esencias como “variación eidética” y no sólo considera que se puede partir indistintamente de un objeto percibido o fantaseado y que la variación de la fantasía es un privilegio, sino que a ese objeto que es punto de partida y modelo conductor es *necesario* modificarlo “libremente” en la fantasía; dicho de otro modo, para captar el *eidos* puro, la esencia, debe ejecutarse *necesariamente* una variación *libre*.⁴⁹ La diferencia central la explica Lohmar del siguiente modo:

En la variación eidética no se trata de crear efectivamente todas las variantes posibles, puesto que esto no sería posible, ya que la variación tiene que ser interrumpida fácticamente en algún momento. Lo que garantiza alcanzar la generalidad de los invariantes captados es la conciencia del libre «y así en adelante a voluntad» (Hua IX, 77) que participa en todas las variaciones. Este añadido de sentido del «y así en adelante a voluntad» es el elemento nuevo decisivo del método de la variación eidética (Hua IX, 79). Debe ejecutarse una variación libre, ilimitada en su número, es decir, en el caso ideal una «variación infinita» (íbidem), para que podamos captar el *eidos* puro.⁵⁰

La exigencia de que, en el procedimiento de variación eidética, deba darse una variación libre e ilimitada del objeto en la fantasía es vital para la fenomenología según Husserl, pero también es bien comprendido por Ricœur que lo explica de la siguiente manera:

Toda la fenomenología se hace sobre el plan de una intuición del *eidos*; que no se detiene a lo vivido individual incommunicable, pero alcanza en lo vivido su articulación interna inteligible, su estructura universal, en definitiva, una significación que viene a llenar más o menos o la percepción inmanente o incluso la imaginación de esta percepción, la cual, por sus variaciones, hace precipitar el «sentido» en el crisol del análisis fenomenológico.⁵¹

Así se llega a lo que Husserl llama la “apodicticidad” con la que se presenta la esencia y que Ricœur entiende como “la resistencia de la evidencia de la esencia prueba crítica de las variaciones imaginativas (a la cual no se le habría otorgado demasiado importancia en el método eidético de Husserl); aquí es donde la apodíctica evidencia excluye la duda y puede doblarse reflexivamente sin destruirse”.⁵²

3.2. La apropiación ricœuriana de la variación imaginativa

Con el recurso a la variación imaginativa, queda claro que Ricœur busca responder a la pregunta: ¿Cuál es la esencia de las pasiones? ¿Cuáles son sus componentes invariantes y originarios? O reformulando la cuestión a la luz de los tratados filosóficos tradicionales: ¿Son ellas, en verdad, esencialmente malas? ¿O al imaginar variaciones tuyas se intuye la unidad de ciertos rasgos primordiales como

movimientos originales o impulsos trascendentes? Pero quizás la gran pregunta sea si realmente en Ricœur estos elementos esenciales se presentan como una intuición de la esencia de las pasiones, es decir, como un aprehender directo y evidente. Recordemos el texto con el que comienza *L'homme faillible*:

La naturaleza de esta nueva temática y de esta nueva metodología sólo estaba brevemente esbozada en la introducción del primer volumen. Se vislumbraba entonces la relación entre dos ideas directrices: de acuerdo con la primera, la nueva descripción sólo podía ser una *empírica de la voluntad* que procedía mediante la convergencia de indicios concretos, y no una *eidética* —una descripción esencial—, debido al carácter opaco y absurdo de la culpa. La culpa, decíamos, no es un rasgo de la ontología fundamental homogéneo a los otros factores que la descripción pura descubre: motivos, poderes, condiciones y límites. La culpa sigue siendo un cuerpo extraño dentro de la eidética del hombre. De acuerdo con la segunda idea directriz, el paso de la inocencia a la culpa no es accesible a ninguna descripción, ni siquiera empírica, pero sí a una *mítica concreta*. La idea de acceder a la empírica de la voluntad por medio de una mítica concreta, por consiguiente, ya se había forjado, pero entonces no se percibían las razones de este rodeo. ¿Por qué, en efecto, sólo se puede hablar de las «pasiones» que afectan a la voluntad en el lenguaje cifrado de una mítica? ¿Cómo introducir esta mítica dentro de la reflexión filosófica? ¿Cómo retomar el discurso filosófico después de haberlo interrumpido con el mito? Éstas son las cuestiones de método que han dominado en la elaboración de esta obra.⁵³

En este párrafo, las dos ideas directrices ya muestran la dificultad que representa apropiarse de la variación imaginativa en una fenómeno-*logía* de las pasiones. En primer lugar, ya desde *Le Volontaire et l'Involontaire*, la crítica ricœuriana a la fenomenología de Husserl no sólo pasa por su proyecto transcendental sino que alcanza al análisis eidético, que —como hemos visto— es posible gracias a la variación eidética de la imaginación y la captación intuitiva de las esencias. Ricœur sospecha de la donación de la intuición, es decir, de la posibilidad de captación inmediata del sentido de un fenómeno en la vivencia de la evidencia. Y frente a esa duda de la intuición interna en la evidencia del *cogito*, denunciaba en su texto de 1951 aquellas pretensiones “ingenuas” (*naïves*) de un sujeto que se erige en realidad primitiva o primordial bajo el pretexto de que él tiene la función transcendental de constituir los aspectos involuntarios de su vida y del mundo.⁵⁴ Ahora bien, a pesar de su cuestionamiento de una filosofía de la esencia, y su crítica al método eidético, no cabe dudas de que Ricœur lo asume y práctica en su forma de variaciones imaginativas, y eso no sólo en *L'homme faillible*, sino también en muchas de sus obras posteriores.⁵⁵ ¿Cómo puede ser esto?

Creo que la respuesta tiene al menos dos niveles que conjugan las dos ideas directrices ricœurianas. El primer nivel pasa por el hecho de que las variaciones imaginativas comienzan por ser justamente variaciones de las pasiones, es decir, de un no-ser, de un objeto opaco en sí, en términos ricœurianos de “un cuerpo extraño

dentro de la eidética del hombre” a través del cual, se descubre, en el fondo, la propia opacidad del *cogito*, y eso conduce *necesariamente* a descubrir otras instancias fundamentales de donación de sentido. En una fenómeno-*logía* de las pasiones, el sujeto transcendental no puede ser la instancia última donadora de sentido, por eso aparecen otras como la lengua, la tradición, el mito, la ideología, etc, que no se pueden reducir a una esencia univoca y transhistórica; podríamos decir que ellas surgen como resultado de un cierto fracaso del método eidético frente al fenómeno de las pasiones.

Y digo “cierto fracaso” porque no cabe dudas, que en *L'homme faillible*, Ricœur asume una *epojé* respecto a la facticidad de las pasiones y, sobre todo, tal como han sido vinculadas al mal por el examen de los tratados filosóficos clásicos. En términos husserlianos, ya no concede validez a la creencia natural de las pasiones como males, creencia que, por otro lado, es inherente a la experiencia del mundo cuando hablamos de ambición, avaricia o vanidad; males incuestionables y constantes que están ahí delante de nosotros. Además al abandonar la actitud natural, es innegable que Ricœur instala la comprensión de las pasiones en una perspectiva fenomenológica dirigida a la vida de la conciencia que asume ya desde el principio de su programa de una filosofía de la voluntad. En vez de los objetos de las pasiones puras y simples, aprehende las vivencias subjetivas correspondientes, en las cuales las pasiones llegan a ser para nosotros «conscientes» o se nos «aparecen» en su negatividad. Las vivencias de las grandes pasiones se presentan en el mundo percibido como fenómenos donados a la conciencia intencional que afectan a su propia intencionalidad (por ejemplo, en el caso de la avaricia, afecta la modalidad intencional de la pasión originaria por tener; o en general son para la conciencia, como las describe Ricœur, una “nada intencional”).

A pesar de estas marchas y contramarchas de la recepción ricœuriana, no hemos llegado aún a la particularidad más profunda y fundamental de su planteo, su auténtica herejía.⁵⁶ Ella radica en que para ensayar la variación imaginativa de las pasiones, romper los hechos, es decir, las pasiones tal como se dan empíricamente degeneradas, y sacar a la luz su esencia, Ricœur afirma que esa variación imaginativa debe producirse “en forma libre y arbitraria” —siguiendo a Husserl— pero en variantes de un tipo específico, en tanto variaciones “de la inocencia”.⁵⁷ Sin duda, esto presenta un primer problema evidente y es que contradice la percepción inmediata de las pasiones degeneradas, es decir, no estaría en el acto fundacional perceptivo que debería ser punto de partida de las variaciones imaginativas. Frente a este aparente problema metodológico, creo que se inscribe la segunda idea directriz, que es la del paso de la inocencia a la culpa, accesible a través una *mítica concreta*, que debe reintroducirse dentro de la reflexión filosófica, —y que Ricœur lo hará a través de la hermenéutica—.

Si se retoma el problema desde sus orígenes, vale recurrir al *Diccionario de la Real Academia Española*. Allí la palabra “inocencia” tiene el significado de un “estado del alma limpia de culpa”, “exención de culpa en un delito o en una mala acción”, “candor, sencillez”. La descripción ricœuriana de la inocencia está íntimamente vinculada con la primera significación de ausencia o ignorancia del mal; en sus palabras: de la “falibilidad sin la culpa, y dicha falibilidad no sería sino fragilidad, debilidad, pero en ninguna manera degradación”.⁵⁸ Esta caracterización de la inocencia como determinante de las variaciones imaginativas, ya es de alguna manera –y como adelantábamos– una *epojé*, pues presupone que una reflexión filosófica que permita el acceso a la esencia de las pasiones empíricamente degeneradas y vinculadas con el mal como pasividad, sólo puede darse imaginando de forma libre y arbitraria las variantes de posibilidades de cómo hubieran sido o podrían ser esas pasiones en un reino sin mal. Eso significa recurrir a un método para hacer el camino inverso al que accedemos por los mitos, es decir, “el paso de la culpa a la inocencia” que permita no sólo a la filosofía volver a pensar el mito, sino hacer una *mítica* de las pasiones que ahora sólo aparecen posibles gracias a haber accedido a otra *empírica posible* de ellas que no es la de su facticidad degenerada.

Siguiendo su apropiación de las variaciones imaginativas cabe aclarar que para Ricoeur no es posible un acceso directo a una inocencia original del hombre.⁵⁹ No obstante, respecto a las pasiones, si se siguen las tres fases de la intuición eidética que habíamos ensayado en aquella primera aproximación ingenua y simplificada, se podría formular ahora con mayor precisión: (1) la percepción inmediata de las pasiones es en verdad la percepción de fenómeno negativo del querer humano, es decir, el acto de fundación que me da el objeto de la pasión, me da un “no-ser”, una “negatividad”. Sin duda es cierto que podemos partir también de actos fundacionales fantaseados, como dice Husserl, por lo cual el procedimiento estaría justificado.⁶⁰ Podemos tomar también como punto de partida la fantasía de una pasión inocente, lo que en cierto modo significaría hacer una *epojé* de su mal, lo que Amalric llama una reducción ética. No dejaría de ser un punto de partida válido porque sería una pasión no percibida pero fantaseada como inocente, por lo cual se podría variar a partir de ella. En perspectiva de este problema del punto de partida, recordemos que Ricœur dice: “es preciso ahondar, horadar *bajo* las «pasiones» que, en la vida histórica y cultural del hombre, ocultan la inocencia de la «diferencia» bajo la tapadera de la «preferencia» orgullosa y mortífera”.⁶¹ El hecho de que la inocencia misma aparezca como diferencia originaria que debe ser descubierta “horadando” hasta llegar a los niveles constituyentes, asume un supuesto que el propio Ricœur reconoce y es el siguiente: si los elementos degenerados, que son las pasiones históricas, no nos dan ninguna indicación sobre el sustrato primordial del cual degeneraron, entonces no puede decirse que el hombre haya degenerado.⁶² Es decir que la inocencia ya se encuentra como indicación en el punto de partida de las pasiones históricas, por lo cual puede ser un elemento de sentido que, a pesar de ser *contra-fáctico*, pre-apunta

a variaciones posteriores inocentes permitiendo la descripción eidética de las posibilidades primordiales. El inicio del pasaje hacia una ontología, como propone Ricœur, pasa entonces por (2) la creación de estas variantes imaginativas del *no-ser* de las pasiones,⁶³ es decir, variantes inocentes, libres e ilimitadas en su número, (en el caso de la meta-ideal, variaciones infinitas, con esa conciencia de “libre y así en adelante a voluntad” que caracterizaba Husserl), que permitan un “cubrimiento de sentido” determinado por la abstracción de la culpa, lo que, por otra parte, repetimos, estaría justificado porque el punto de partida sería *necesariamente* imaginado como pasión sin culpa. Sería *como si* entre la *empírica* y la *mítica* de las pasiones el método de las variaciones imaginativas erigiera la modalidad de otra *empírica posible* bajo la obligación de preguntar(se) ¿cómo habrían sido sin mal?⁶⁴ Sin duda, este uso ricœuriano de la variación eidética no deja de generar interrogantes en perspectiva de la tercera fase de la intuición de esencias, es decir, el destacamiento y aprehensión objetiva de lo invariante que, en este caso, sería el conocimiento de lo general o de la esencia de las pasiones. Por ejemplo: ¿Qué significa imaginar a las pasiones en variantes o modalidades empíricas inocentes? ¿Qué permiten intuir como posibilidades primordiales sus variaciones imaginativas específicas en un reino de inocencia? ¿Y qué descubre esa inocencia primordial constituyente en los niveles constitutivos? Antes de buscar respuesta a estas preguntas, la apropiación ricœuriana ya apunta hacia dos productividades importantes que hemos de alguna manera esbozado:

(a) Por un lado, en Husserl la intuición de esencias es un intento por separarse del hecho empírico y encontrar la invariante necesaria no sólo en todos los casos reales sino “en todos los casos posibles”; lo cual es sin duda fundamental para Ricœur en el fenómeno de las pasiones donde no hay una modalidad empírica inocente que se dé a la percepción inmediata. Además el recurso necesario a la fantasía y la consideración de que la variación de la fantasía está unida a la estructura de la arbitrariedad, es decir, que cada variación debe contener una co-mención, un elemento de sentido, que pre-apunta a una variación posterior que en este caso es el recurso a variaciones inocentes, (me) libera de las pasiones en su facticidad negativa, es decir, del extremo de la culpabilidad, ya que puedo examinar los casos no sólo que conozco y que se dan empíricamente en su negatividad, sino también aquellos otros casos posibles (como pasiones inocentes) y tener un cubrimiento de sentido en sus variaciones. Se trata, en el fondo, de una forma crítica de cuestionar el uso de la imaginación en los tratados filosóficos tradicionales y mostrarlo como una respuesta metodológica ante la aporía de las pasiones, es decir, ante el carácter absurdo e irracional de la experiencia del mal, que libera a la reflexión filosófica, al discernimiento y a la libertad moral; de modo que se convierte en un método crítico de la realidad fáctica objetiva pero también de la afectividad subjetiva.

(b) Por otro lado, para Husserl todas las variantes fantásticas que cada uno pueda crear, si bien deben ser libres e ilimitadas en su número, siempre llegan hasta un número finito, pues deben interrumpirse en algún momento. Se trata de un límite del procedimiento de variación que no puede ser superado y que en términos ricœurianos está constituido por el extremo de la finitud. En el camino metodológico, ése es el límite final frente a la meta ideal. En el otro extremo, en el inicio, se encuentra otra limitación que es la del concepto de pasión, cuyo primer contenido es vago, pues surge de síntesis pasivas constituyentes. Sin duda ese concepto ya incluye en su vaguedad elementos empíricamente degenerados, pero no obstante es orientador pues guía las variaciones imaginativas de la inocencia, que a su vez aclaran su contenido, abstrayéndole el contenido de mal y culpa.⁶⁵ Dentro de los límites semánticos del concepto que las variaciones imaginativas van explicando, ambos “límites” como extremos empíricos, el de la finitud y el de la culpabilidad, enmarcan la dinámica de las variaciones imaginativas de la inocencia que reconducen a la reflexión filosófica hacia los mitos, el simbolismo, el lenguaje, etc. Frente al carácter opaco y absurdo de las pasiones, su aporía metodológica, conduce necesariamente desde una fenómeno-*logía* de las pasiones, que accede desde su no-ser al ser total de la voluntad y de la existencia humana, hacia una hermenéutica de sus objetivaciones. La variación imaginativa de la inocencia, en tanto imagina posibilidades inocentes que se encuentran relatadas en los mitos y símbolos convierte a estos en objeto de interpretación. Allí en el inicio del pasaje a una fenomenología ontológica se inicia la vía larga de la hermenéutica que permite discernir en la realidad empírica la emergencia de posibilidades rectas de las objetividades, pero también de afectos y actitudes subjetivas que ya se están dando en una línea orientada hacia la utopía, pero todavía no realizada y nunca totalmente realizable.⁶⁶

Desde ambas productividades, la reducción eidética como reducción ética, tal como la entiende Amalric, o como reducción mítica, en tanto la *empírica negativa* de las pasiones es la que, a través de sus variaciones imaginativas, permite reapropiarse de los mitos y símbolos como objeto de la reflexión filosófica. En síntesis, creo que en Ricœur la tercera fase de la intuición de la esencia de las pasiones puede darse si el método eidético se continúa por la “vía larga” del método hermenéutico; en este sentido el paso por la variaciones imaginativas de la inocencia son el punto de encuentro fundamental. La conciencia recorre la vía larga no sólo porque imagina la vivencia de sus pasiones en otra modalidad empírica contraria que está latente como posibilidad originaria, sino porque sólo así accede indirectamente y de forma mediata a la comprensión de sí misma a través de sus objetivaciones; por eso es que para Ricœur podemos verdaderamente aislar las representaciones de la pasión en su inocencia primordial de las descripciones desviadas a través de las cuales percibimos su originariedad, aunque sea solamente en un plano imaginario:

(...) la imaginación de la inocencia no es más que la representación de una vida humana que realizaría todas sus posibilidades fundamentales sin distancia alguna entre su destino originario y su manifestación histórica. La inocencia sería la falibilidad sin la culpa, y dicha falibilidad no sería sino fragilidad, debilidad, pero en ninguna manera degradación. Poco importa que yo no pueda representarme la inocencia más que recurriendo al mito, como un estado acaecido «en otros lugares» y «en otros tiempos», que no tienen cabida en la geografía ni en la historia del hombre racional. Lo esencial del mito de la inocencia consiste en proporcionar un símbolo de lo originario que se trasluce en la degradación y la denuncia como tal; mi inocencia es mi constitución originaria proyectada en una historia fantástica. Esta imaginación no resulta nada escandalosa para la filosofía; la imaginación es un modo indispensable en la investigación de lo posible. Se podría decir, al estilo de la eidética husserliana, que la inocencia es la variación imaginativa que hace brotar la esencia de la constitución originaria, haciéndola aparecer *en* otra modalidad existencial; la falibilidad aparece entonces como posibilidad pura, sin la condición degradada a través de la cual aparece normalmente.⁶⁷

En este sentido, el trabajo de la imaginación no es un escapismo nostálgico desde lo dado e inmutable, es más bien un medio indispensable para la comprensión de lo posible, que es inherente a lo dado y a lo actualmente realizado. Aparece así una de las cuestiones metodológicas más difíciles de *Philosophie de la Volonté* que lleva necesariamente a pasar por la hermenéutica en tanto la intuición de la esencia de las pasiones reenvía a la fenomenología más allá de ella misma; por eso según Amalric, la introducción de la “variación imaginativa” significa nada más ni nada menos que el germen de todo el resto de la filosofía ricœuriana de la imaginación y su carácter de germen radica en que la variación imaginativa funciona por primera vez aquí como término mediador.⁶⁸ De modo que este procedimiento ricœuriano podría ser su propio aporte a la herejía fenomenológica, como esa vía intermediaria que pone “contrarios” en diálogo para pensar desde allí creativamente. Sólo así se inicia el constante pasaje a la ontología y a lo esencial latente *a partir de y por medio de* lo cual se comprende la facticidad de las pasiones. En este sentido el centro metodológico de la obra está en perspectiva del inacabamiento en el proyecto del tercer tomo, para “pensar, no ya “tras” el símbolo, sino “a partir” del símbolo”.⁶⁹

Aclarado en lo posible este complejo recurso de las “variaciones imaginativas de la inocencia” se vuelve sobre su objeto: las pasiones. ¿Que se intuye en las “síntesis de cubrimiento” entre las distintas variaciones de la inocencia en cada una de las tres pasiones kantianas? Enfrentamos entonces las preguntas que atañen a la fase final de la intuición de las esencias: (3) ¿Qué se aprehende de la esencia de las pasiones originarias y constituyentes del tener, del poder y del valer, de las que derivan las pasiones degeneradas? ¿Y que aportan a esas esencias las interpretaciones simbólicas y míticas? E incluso ¿qué se aprehende de la esencia de la pasión en general o de la esencia de la existencia humana? Para responder, a continuación y brevemente se recorre cada una de las tres pasiones, por la vía de la variación

imaginativa de la inocencia, comprendiendo una fenomenología al estilo hegeliano de las objetividades y abriendo el camino a la reflexión hermenéutica sobre sus mitos y símbolos, pues “el mito de la inocencia es el deseo, el coraje y la experiencia imaginaria que sostienen la descripción eidética de voluntario e involuntario”.⁷⁰

4. LAS PASIONES ORIGINARIAS

1) Las pasiones degeneradas del tener o de la posesión (la avaricia, la codicia, la envidia, etc.) nos ponen ante un dominio de objetos: la objetividad “económica” cuyo foco está en la proliferación de nuevos objetos, valores de cambio, signos monetarios, estructuras, instituciones, etc. La acción imaginativa de la inocencia descubre en esas pasiones que propiamente interiorizan la relación con la cosa económica, la exigencia o instinto de tener que le es inherente a ésta. Ese instinto o pasión de tener se descubre imaginativamente para Ricœur como un instinto esencial de humanidad en el sentido de que en él se construye el “yo” apoyándose en la posesión de lo “mío”. Incluso las mayores alienaciones de la historia presuponen necesariamente que existió o pudo existir (Ricœur utiliza tanto el verbo en pasado como la posibilidad) una apropiación de carácter constitutivo sin alienación. Ése es el límite de las variaciones imaginativas de la inocencia por el que se alcanza un componente último general, es decir, una intuición de su esencia que Ricœur explica del siguiente modo:

No puedo *imaginar* una suspensión del tener tan radical como para que suprima todo punto de apoyo del yo en lo mío; si la bondad del hombre ha de ser posible, aunque sea a título de utopía del pasado o del porvenir, dicha bondad entraña la inocencia de un determinado tener; hay que poder trazar una línea divisoria que pase, no entre el ser y el tener, sino entre el tener injusto y una posesión justa que distinguiría a los hombres sin excluirlos mutuamente.⁷¹

Es decir, aun en el caso en que cualquier variación de inocencia imaginada fuese incompatible con la apropiación privada, todavía se reafirmaría la relación entre el hombre y el tener en el plano del nosotros, pero a través del “nosotros” y de lo “nuestro”, el “yo” terminaría por adjudicarse lo suyo, que él llamaría lo “mío”.

La variación imaginativa, —dice Ricœur— encuentra así un límite que da testimonio de la resistencia de una esencia: no puedo imaginar el yo sin lo mío, el hombre sin el tener; en cambio, puedo imaginar una relación inocente entre el hombre y el tener dentro de una utopía de la apropiación personal y comunitaria.⁷²

Así el hombre llega a ser conciencia de sí en cuanto que vive dicha objetividad económica como una nueva modalidad de su subjetividad, y alcanza “sentimientos” específicamente humanos, relativos a la disponibilidad de las cosas como cosas trabajadas, hechas, apropiadas, mientras él mismo se convierte en apropiante-expropiado. En ese doblarse reflexivamente sin destruirse alcanza necesariamente la hermenéutica simbólica o mítica, pues esa pasión primordial

inocente del tener se concreta en el mito paradisíaco donde el hombre no posee más que lo que cultiva, ni tiene más que lo que crea. En él no se trata para Ricœur de revelarnos el origen histórico del mal, sino de permitir pensar el significado “malo” o “degenerado” de la pasión de tener, proporcionándole como fondo, la inocente exigencia humana de tener y calificando el *Habsucht* kantiano como la “perversión” de ese sentimiento original.

2) Las pasiones degeneradas del poder (la ambición, la avidez) se descubren a través de la objetividad de la política, el instinto o pasión de poder, donde las relaciones de organización y jerarquización surgidas del trabajo y del esfuerzo de resistencia frente a las fuerzas de la naturaleza, constituyen los vínculos del mandato y la obediencia que se objetivan en una autoridad institucional. Por la función de la imaginación de la inocencia “puedo representarme una autoridad que se propusiese educar al individuo para la libertad, que sería poder sin ser violencia; en suma, puedo imaginar la diferencia entre el poder y la violencia.”⁷³ Estas imaginaciones de la inocencia se concretan en relatos míticos como el del Reino de los Cielos, el de la Ciudad de Dios, o el de un Mundo de amigos, que crean utopías ficcionales que dan testimonio de esa pasión originaria inocente que regula todos los esfuerzos históricos que el hombre puede hacer para transformar el poder en una educación para la libertad. Por eso una libertad imaginada en estado de inocencia no sentiría en absoluto la limitación de la autoridad como una prohibición, sino que la orientaría y salvaguardaría.

3) Las pasiones degeneradas del valer (la vanidad y la vanagloria), se descubren a través de la imaginación de la inocencia en las objetividades de la cultura como una demanda originaria de estima. El hombre necesita valer en la opinión de los otros. Dice Ricœur: “En esta demanda de estima, late un deseo de existir, no mediante la afirmación vital de sí mismo, sino gracias al reconocimiento gracioso del otro”.⁷⁴ En ese sentido, se descubre que todos somos de alguna manera mendigos los unos de los otros, pues cada “sí mismo” se funda sobre la vinculación ontológica que es la pertenencia al “nosotros”. Se manifiesta entonces una forma originaria de demanda recíproca, una pasión de reconocimiento, que según Ricœur constituye el verdadero paso de la simple conciencia a la conciencia de sí, que no se logra ni con las relaciones interhumanas derivadas del tener (económicas) que son de mutua exclusión, ni con las derivadas del poder que son jerarquizadoras y asimétricas (políticas). Aquí lo que cada uno espera originariamente del otro es que él le devuelva su rango de humanidad, que le estime de modo que declare y confirme su humanidad; de esta objetividad formal deriva el valor de las obras de la cultura que dan testimonio de esa humanidad y que son objeto de la hermenéutica. Sobre esta variación que nos conduce a la pasión del valer como reconocimiento, la reflexión filosófica se abre a la hermenéutica de los mitos escatológicos o de segundas venidas, donde el otro nos devuelve originariamente nuestro rango de humanidad.⁷⁵

En cada una de estas tres dimensiones pasionales, la vida apasionada de la inocencia se presenta en el plano de la *interpretación* mítica como *constituyente* de la existencia histórica, de manera que:

la entrega inquieta del apasionado es como la inocencia primordial de lo pasional (*la innocence primordiale du passionnel*) y, al mismo tiempo, la fragilidad esencial de donde procedió. En la relación del apasionado con lo pasional es donde se comprende, mejor que en ninguna otra parte, que las estructuras de falibilidad son el suelo previo de la culpa.⁷⁶

Hemos alcanzado lo que para Ricœur es el verdadero objeto esencial de la antropología filosófica al que se accede a través del “no-ser” en una fenómeno-*logía* de las pasiones y gracias a sus variaciones imaginativas inocentes: el estado de falibilidad, la debilidad, la esencial fragilidad de la existencia humana sin estar determinada ella por la falta o la culpa. La desproporción humana originaria en sus distintos órdenes, entre ellos el orden afectivo que servía de punto de partida antropológico para este examen, brota de esa falibilidad, debilidad originaria o falla, (*faillie, écart, fêlure, déchirement*) que es constituyente del corazón humano en su misma inclinación o movimiento trascendente.⁷⁷

No obstante, desde allí, confiando en que la variación eidética permite conducir a grados superiores de generalidad, intuyendo generalidades de un nivel superior,⁷⁸ se podría alcanzar también la intuición de lo general de la pasión misma, es decir, lo invariante que surgen de las síntesis de cubrimiento en las diferentes variaciones imaginativas inocentes de las distintas pasiones, en suma: el concepto de pasión explicado en su contenido como “pasión por lo posible”. La plausibilidad de tal camino metodológico hacia esta intuición se apoya en que, lo que las variaciones imaginativas inocentes de cada una de las pasiones descubre, es lo originariamente posible en lo empíricamente dado, por eso en *Le conflit des interprétations* (1969) siguiendo a Kierkegaard, Ricœur dice que “podemos dar a la libertad según la esperanza el nombre de «pasión por lo posible»”.⁷⁹ Y agrega “en tanto pasión por lo posible, la esperanza se opone diametralmente a esta primacía de la necesidad”⁸⁰ que, a la luz de nuestro examen, adquiere aquí la forma de la esclavitud en una *empírica* de las pasiones que no haya sido pensada por la reflexión filosófica a través del método fenomenológico de las variaciones imaginativas de la inocencia y de una hermenéutica *mítica*.

CONCLUSIONES

A modo de cierre de este largo itinerario por una fenómeno-*logía* de las pasiones a través de sus variaciones imaginativas inocentes, destaco dos aspectos centrales:

1) El rol que cumplen las pasiones en *L'homme faillible* no es sólo antropológico a fin de contar con una base para una *mítica* que repiense el problema del mal y permita desarrollar otra *empírica* y una *poética* de la voluntad, sino que ellas constituyen la apertura de un camino metodológico frente a las aporías, que esconde también la interpretación que el propio Ricœur tiene de la fenomenología y de esta obra como una pequeña ontología.⁸¹ Ante la “aporía” de las pasiones y en el horizonte inacabado del proyecto de *Philosophie de la volonté*, el recurso al método de las variaciones imaginativas de la inocencia parece extenderse desde el injerto de *L'homme faillible* a casi toda la obra posterior de Ricœur. Su productividad en este sentido ha sido inmensa. La referencia a las variaciones imaginativas aparece, por ejemplo, en su obra hermenéutica fundamental *La métaphore vive* (1975) como variaciones imaginativas de la ficción.⁸² Continúa en *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...* (1975) donde la realidad es metamorfoseada gracias a las *variaciones imaginativas* que la literatura opera en ella y el *ego* debe *responder a*, es decir, asumir para sí esas variaciones imaginativas”.⁸³ Asimismo en *La fonction herméneutique de la distanciation* (1975) habla nuevamente de las variaciones imaginativas sobre el *ego* a las que me introduce la lectura⁸⁴ y en *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique* (1975) confiesa: “Me arriesgué a hablar una primera vez de la dimensión creadora del distanciamiento, utilizando una expresión tomada de Husserl; hablé de las *variaciones imaginativas* sobre mi *ego*, para señalar esta apertura de posibilidades nuevas que es la obra misma en mí de la cosa del texto”.⁸⁵ En estos textos, se prepara para aparecer luego como concepto central de *Temps et Récit II* (1984)⁸⁶ y, sobre todo, *Temps et Récit III* (1985) donde describe a las variaciones imaginativas como un “método privilegiado” para mostrar cómo el tiempo humano se constituye en la intersección del tiempo histórico y el tiempo de ficción.⁸⁷ Al año siguiente en *La vie: un récit en quête de narrateur* (1986) agrega: “Es así por medio de las variaciones imaginativas sobre nuestro *ego* que tratamos de hacer sobre nosotros mismos una comprensión narrativa, la única que escapa a la alternativa aparente entre cambio puro e identidad absoluta. Entre los dos resta *la identidad narrativa*”.⁸⁸ En *L'idéologie et l'utopie*, (1986) reconoce que “si yo debiera referir esta estructura de la utopía a la filosofía de la imaginación, diría que ella se refiere a las variaciones imaginarias alrededor de una esencia que propone Husserl. La utopía permite variaciones imaginarias alrededor de cuestiones como la sociedad, el poder, el gobierno, la familia, la religión”.⁸⁹ Y más tarde en *Soi-même comme un autre* (1990) retoma el tema central de la identidad para examinar la dialéctica de la mismidad e ipseidad que abre el espacio de las variaciones imaginativas.⁹⁰ Incluso el tema mantiene su vigencia en sus obras finales. En *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (2000) dice: “Es la necesidad de completar la eidética de la memoria mediante un examen de variaciones imaginativas que el curso de la historia ha privilegiado”.⁹¹ Y en *Parcours de la reconnaissance* (2004) vuelve a reconocer que: “En cuanto a la identidad *ipse*, corresponde a la ficción producir una

multitud de variaciones imaginativas gracias a las cuales las transformaciones del personaje tienden a hacer problemática la identificación del mismo”.⁹²

2) A la luz de esta inmensa productividad, la grandeza de la herejía ricœuriana parece haber sido modificar la práctica fenomenológica para poder continuarla. Quizás con la pretensión de salvar la “buena semilla” del método fenomenológico, reconociendo los propios límites de la fenomenología incluso en sus elementos no transcendentales, y reconduciéndola hacia una ontología utópica que la puso de camino a la hermenéutica como teoría de la comprensión y de la interpretación de la experiencia humana a partir de sus objetivaciones culturales e históricas. Sin duda, hasta sus últimas obras Ricœur no cesó de referir a la base fenomenológica como una suerte de garantía para la promoción de las grandes categorías hermenéuticas, pero el centro de su propuesta lo constituye innegablemente el giro hermenéutico de su fenomenología. Y sería válido por qué otras críticas radicales al idealismo trascendental de Husserl, no han dado como fruto una fenomenología hermenéutica, y ¿por qué sí con Ricœur?

Pues bien es conocido que para explicar lo particular de su giro él mismo ha utilizado una palabra: el concepto de “*greffe*” (injerto) que, no es secundario, pues Ricœur lo utiliza ya desde sus primeros tiempos fenomenológicos.⁹³ Tal como señala Bégout, un “injerto” habla de orígenes distintos y puede prender o, a causa de cierta incompatibilidad, ser rechazado como un cuerpo extraño. Este “filósofo cirujano” realizó el “injerto” de la hermenéutica en el cuerpo de la fenomenología en los inicios de los años 60; de ese tiempo data el momento de inflexión de la crítica fenomenológica hacia una hermenéutica post-crítica.⁹⁴ Sin duda el trasplante ha dado resultado y hoy tenemos un cuerpo nuevo el de una *fenomenología hermenéutica*, donde la fenomenología reposa sobre presupuestos hermenéuticos y la hermenéutica reposa sobre presupuestos fenomenológicos.⁹⁵ Ahora bien, el segundo aspecto a destacar anida precisamente allí en ese lugar y en ese tiempo precisos de mediación; y lo formulo a modo de dos preguntas que restan aquí incontestables: 1) ¿El injerto de *L’homme faillible* en *Philosophie de la Volonté* como necesidad insoslayable de contar con una base antropológica para el desarrollo total del proyecto, no fue también, y en el fondo, el corte metodológico de la fenomenología que permitió el injerto hermenéutico? Es decir, ¿no fue el método de las variaciones imaginativas la condición de posibilidad para la variación de la propia fenomenología? 2) El sustento de una posible respuesta para esta pregunta, viene de la mano de la segunda y última interrogación: ¿La gran herejía de las variaciones imaginativas ricœurianas no fueron a la vez la primera gran doctrina metodológica de la hermenéutica?⁹⁶ Solo podemos afirmar con seguridad que la actualidad y vitalidad de las reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas de Ricœur demuestran que la operación ha tenido éxito.

¹ El presente trabajo es una ampliación de la ponencia presentada en el VI Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis “Las pasiones del ser hablante”, realizado en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, del 30 y 31 de agosto de 2016.

² Si se consulta el *Diccionario de la Real Academia*, la palabra “pasión” tiene entre sus primeros significados el sentido de pasividad: “Acción de padecer”; “Lo contrario a la acción”; “Estado pasivo en el sujeto”, pero también los significados relativos a: “Perturbación o afecto desordenado del ánimo”; “Inclinación o preferencia muy vivas de alguien a otra persona”; “Apetito de algo o afición vehemente a ello”; lo que llamaríamos “pasiones” en sentido propio.

³ Otras obras de Ricœur donde aparece el tema de las pasiones, aunque nunca como tema principal, se ubican sobre todo entre los dos años de publicación de los dos tomos de *Philosophie de la Volonté*, lo cual muestra la continuidad de la problemática que Ricœur mantenía durante ese período: “Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté” (1951), “Sur la phénoménologie” (1951), “Kant y Husserl” (1954), “Histoire et Vérité” (1955), “Sympathie et respect” (1959), “Le sentiment” (1959), y “De l'interprétation. Essai sur Freud” (1965). Respecto a las traducciones, aclaramos que si bien nos manejaremos con las ediciones castellanas disponibles, haremos los señalamientos o correcciones que sean necesarios cuando creamos que éstas no se adecúan a las ediciones francesas originales, o haremos traducciones propias en caso de no contar con ediciones publicadas en español.

⁴ En una entrevista el propio Ricœur reconoce algo interesante que refuerza nuestro poner foco sobre *L'homme faillible*: “El trabajo al cual yo estoy finalmente más cercano, es *L'homme faillible*, que era una pequeña ontología, centrada sobre la idea de la desproporción, de la fragilidad del término medio entre dos extremos, tanto en el plano del pensamiento como en el de la voluntad y el sentimiento.” “Entretien avec Paul Ricœur. Questions de J.-M. Le Lannou”, *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990), 89; citado por AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, Éditions Hermann, Paris, 2013, 590.

⁵ No puede descartarse que esta perspectiva de interpretación de las pasiones vinculadas al mal esté ligada también al horizonte configurado por la religiosidad protestante del propio Ricœur. Si bien no es posible examinar dicha influencia, remitimos a François Dosse que describe con claridad la imbricación de este “pensador creyente”: “Desde el comienzo, el joven protestante que es ve en la filosofía un desafío mayor a su creencia; este diálogo interior nunca ha cesado. Esta tensión misma lo conduce a los límites del agnosticismo. Está en la base de su doble creatividad, la de un creyente diferente en tanto filósofo y la de un filósofo diferente en tanto creyente. En ningún momento filósofo cristiano, siempre ha sido un cristiano filósofo. El mismo grado de exigencia se testimonia en él tanto en el plano confesional y exegético de su vida como en el plano filosófico.” DOSSE, F., *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, FCE, Buenos Aires, 2013, 22.

⁶ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Ed. Trotta, Madrid, 2004, 12-13. No deja de ser llamativo que el lugar del prólogo donde Ricœur hace referencia a esta imposibilidad del tratamiento filosófico de las pasiones sea en el contexto de la explicación de lo que sería el tercer volumen de *Philosophie de la Volonté*, que jamás será publicado. Por otro lado, es allí donde Ricœur reconoce que la cuestión más difícil de *Philosophie de la Volonté* es metodológica —un reconocimiento importante en perspectiva del análisis que desarrollaremos—.

⁷ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 478.

⁸ Si bien no será el tema central de este trabajo, ya es bien conocida la “vía larga” que la conciencia atraviesa hacia la comprensión de sí a través de la hermenéutica y que a Ricœur le conduce a examinar aquí la representación mítica de los pasiones; no obstante, en un artículo del año 2000 en el que revisa toda su obra, describe su propia postura con claridad al decir: “no hay comprensión de sí que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide, en última instancia, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores.” RICŒUR, P., “Fenomenología y hermenéutica de la narratividad”, *Anàlisi* 25 (2000), 203.

⁹ Respecto a este procedimiento de simplificación que reduce el sentido de pasión al de pasividad vinculada al mal, Ricœur lo encuentra por ejemplo en Descartes cuando afirma que “Todo cuanto se hace

o acontece de nuevo es denominado normalmente por los filósofos una pasión en función del sujeto a quien acontece, y una acción en función del que hace que acontezca (*Tratado de las pasiones*, I, 2). La distinción entre la voluntad y el entendimiento de la IV *Méditation* no era sino un caso particular de la distinción entre las acciones y las pasiones del alma (*Tratado de las pasiones*, I, 17), en el sentido de que el afirmar, elegir son las acciones del alma, mientras que nuestras percepciones o conocimientos «se encuentran en nosotros, debido a que con frecuencia no es nuestra alma quien las hace tal y como son y a que las recibe siempre de las cosas que ella representar» (ibíd.). Por tanto, la dialéctica de lo Infinito y de lo Finito tiene lugar entre *Hacer y Recibir*.¹⁰ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 52-53. También explica este procedimiento de simplificación en dos textos; uno anterior a *L'homme faillible*, de 1959, titulado “Le sentiment” y publicado en *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004, 328, y en *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, 119.

¹⁰ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 23.

¹¹ Ibid., 110.

¹² Ibid., 70.

¹³ Aristóteles fue uno de los primeros en definir a las pasiones en su *Ética a Nicómaco* con ese grado de generalidad: “Entiendo por pasiones (*pathé*) apetencia, miedo, ira, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II: 1105 b. En *Temps et Récit I*, Ricœur retoma la tradición aristotélica de la interpretación de las pasiones: “No faltan en la *Poética* las referencias a la comprensión de la acción —y de las pasiones— que la *Ética* articula. Estas referencias son tácitas; en cambio, la *Retórica* inserta en su propio texto un verdadero «Tratado de las pasiones». Se comprende la diferencia: la retórica explota estas pasiones, mientras que la poética convierte en poema el obrar y el padecer humanos.” RICŒUR, P., *Tiempo y Narración I*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2004, 104. Respecto al tema de la “pasividad” no sólo como dependencia de circunstancias externas sino como herencia husserliana, es decir, que anida en el interior del sujeto y lo constituye al modo de síntesis pasivas, aparece reiteradas veces en Ricœur por ejemplo en el problema de la acción/pasión; o en términos de receptividad en lo voluntario/involuntario, o de la pasividad de la alteridad, tal como la desarrolla, en *Soi-même comme un autre*, 371.

¹⁴ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 146-147.

¹⁵ RICŒUR, *Historia y Verdad*, Ed. Encuentro, Madrid, 1990, 102 y ss. En esta obra, publicada originariamente en 1955, es decir, anterior a *L'homme faillible*, Ricœur examina la imagen de Dios desplegada en los tres registros del tener, del poder y del valer, teniendo en cuenta las interferencias necesarias de lo público y lo privado. No obstante, la ventaja que descubre en Kant se incrementa en 1960, pues considera que la teoría kantiana de las pasiones conduce en este sentido a una teoría de las intersubjetividades que es correctiva también del solipsismo al que conduce una fenomenología transcendental como la de Husserl, a la que además le muestra que, en su nivel descriptivo, ella misma está implicada en la constitución de los objetos culturales, del lenguaje y de las instituciones. Cf. RICŒUR, P., “Kant y Husserl”, *A l'école de la phénoménologie*, 273-313, cuya primera publicación fue en *Kant-studien*, 46 (1954-1955), 44-67.

¹⁶ Ricœur desarrolla este análisis en *L'homme faillible*, pero lo precede con análisis similares en “Kant y Husserl” (1954-55), y en su artículo “Le sentiment” (1959). Después lo continua en *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965).

¹⁷ En el diccionario alemán *Duden* la palabra *Sucht* tiene el significado de: 1) dependencia patológica; 2) deseo exagerado por algo; incluso 3) enfermedad. En español suele traducirse por adicción o manía. En esta dirección de sentido, es que Kant afirma que la pasión es “la inclinación difícil o absolutamente invencible por la razón del sujeto. (...) Estar sometido a las emociones y a las pasiones es siempre una *enfermedad para el alma*, porque ambas excluyen el dominio de la razón. Ambas son también igualmente violentas por su grado; más en lo tocante a su cualidad, son esencialmente diferentes, tanto en el método de prevenirlas como en el de curarlas que el médico de almas habría de aplicar.” KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, § 73.

¹⁸ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 129.

¹⁹ El juego de palabras que se establece aquí radica en que, a diferencia de la negatividad inherente a *Sucht*, la verbalidad de la cual ésta deriva, el verbo *Suchen*, tiene el significado positivo de: 1) esforzarse por algo perdido; 2) buscar algo específico; 3) esforzarse por pensar. En español suele traducirse simplemente por “buscar”.

²⁰ En este mismo sentido, en *Le Volontaire et l'involontaire*, cuando Ricœur asume una “fenomenología de la voluntad”, siguiendo a Husserl, y busca describir la “estructura necesaria y apriorica de la voluntad en general”, sostiene que la afirmación de la trascendencia o la intención trascendente -lo que en este tomo II en el que se ubica *L'homme faillible* denominará la “grandeza original” de la pasión y que constituye a grandes rasgos la ampliación antropológica del problema de la voluntad-, queda ligada por una “subterránea afinidad” con lo que examinaremos más adelante como la imaginación de la inocencia. Cf. RICŒUR, P., *Philosophie de la Volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier, Paris, 1949, 32.

²¹ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 129.

²² RICŒUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1990, 443. En esta edición castellana, el pasaje en el que Ricœur cita su texto de *L'homme faillible* la expresión francesa “*la poursuite passionnelle*” es traducida por la persecución “pulsional” y no “pasional” como debería ser. Quizás por esta clase de confusiones es que el propio autor quiere distinguir su investigación de las pasiones originarias de una investigación libidinal de las pulsiones. En la edición francesa, la cita se encuentra en *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965, 488.

²³ RICŒUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, 443. En el proyecto que formula para el tercer tomo nunca escrito de *Philosophie de la Volonté* Ricœur dice: “resulta inevitable que una reflexión sobre la culpabilidad, que por lo demás hace justicia a los modos simbólicos expresivos, se encuentre con el psicoanálisis, a la vez con el fin de que éste le enseñe y de debatir con él acerca de su propia inteligibilidad y de sus límites de validez.” RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 13.

²⁴ Ricœur se refiere a HARTMANN, H., *Ego-Psychology and the Problem of Adaptation*, capítulo 1 [tr. esp.: *Estructura del yo y problemas de adaptación*, Fax, México, 1961].

²⁵ RICŒUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, 443-444. Para una interpretación de la vinculación entre el pensamiento de Freud y de Ricœur en este aspecto, cf. CORONA, N. A., *Pulsión y Símbolo. Freud y Ricœur*, Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1992.

²⁶ RICŒUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, 444. Tal como se examinará en el punto IV del presente trabajo, Ricœur repite aquí el examen que desarrolla en *L'homme faillible*, adoptando la idea de Alfred Stern según la cual el sentimiento interioriza la relación del hombre con el mundo; y por lo tanto también en las pasiones del tener, del poder y del valer se interiorizan nuevos aspectos de la objetividad.

²⁷ RICŒUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, 446.

²⁸ Publicado en *A l'école de la phénoménologie* (65-92), pero cuya primera publicación fue en *Problèmes actuels de la phénoménologie, Actes du colloque de phénoménologie*, Paris-Bruxelles, 1951, H. L. Van Breda (éd.), Desclée de Brouwer, Paris, 1952, 110-140. Como el mismo Ricœur reconoce en *Réflexion faite* su descubrimiento de la fenomenología se dio antes de la guerra 1934-35 a través de su compañero Maxime Chastaing que le hizo conocer la traducción al inglés de *Ideas*, que luego él mismo tradujo al francés mientras fue prisionero en el campo de oficiales durante la guerra. Eso sin duda le significó un distanciamiento de una filosofía reflexiva como la de Nabert, si bien, como reconoció en su vejez, nunca abandonó enteramente. Cf. RICŒUR, P., *Réflexion faite*, Esprit, Paris, 1995, 16.

²⁹ RICŒUR, P., “Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté”, 86. En otro texto posterior reconoce que esta dirección ontológica está en el corazón de su fenomenología hermenéutica, diciendo: “a pesar de haber nacido con el descubrimiento del carácter universal de la intencionalidad, la fenomenología no ha seguido el consejo de su propio hallazgo, es decir que la conciencia tiene su sentido fuera de sí misma.” RICŒUR, P., “Fenomenología y Hermenéutica: desde Husserl...”, *Del texto a la acción*, FCE, Buenos Aires, 2001, 52.

³⁰ RICŒUR, P., “Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté”, 88. Esa nada intencional y no-ser coinciden a su vez con su contrario: “Así, en la «pasión», el hombre pone toda su energía, todo su corazón, porque un objeto del deseo ha devenido *todo* para él: en este «todo» está la impronta del deseo del bien; la vida, ella, no quiere «todo»; la palabra «todo» no tiene sentido para la vida sino para el

espíritu; eso es el espíritu el que quiere el «todo», el que piensa el «todo» y el que no está en reposo más que en el «todo».” RICŒUR, P., “L’antinomie de la réalité humaine et le problème de l’anthropologie philosophique” (1960), *Écrits et conférences 3. Anthropologie philosophique*, Seuil, Paris, 2013, 45-46.

³¹ RICŒUR, P., “Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté”, 87.

³² Ibid., 86.

³³ Ibid. Habría que pensar en la polaridad de sentidos que pueden estar contenidos en la expresión “principio metafísico” con el que Ricœur caracteriza a las pasiones. Podría considerarse tanto su significación de “inicio” en tanto es el inicio del pasaje hacia el umbral de la ontología, es decir, una interpretación más metodológica, como de “principio causal” del aparecer del ser de la voluntad y de la existencia humana, desde su no-ser, es decir, una interpretación más metafísica, sin duda, en perspectiva parmenídea, también más extraña.

³⁴ RICŒUR, P., “Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté”, 88. El guión “-” que separa al “fenómeno” de su “logia” es la referencia a la quebradura de la negatividad o del no-ser que es el fenómeno de las pasiones. En otro texto de 1951, Ricœur reelabora esta misma pregunta pero a partir del hecho de que la fenomenología husserliana acabe en un escepticismo total, traicionando su propia “pasión directriz”, de la que quizás podría salir examinando el fenómeno de las pasiones: “¿Cómo ofrecer una salida al apetito de lo real que es la pasión directriz de la fenomenología, pero que inhiba el prejuicio idealista y que frustre la desoladora insignificancia del «resultado» de todas sus reducciones?” RICŒUR, P., “Sur la phénoménologie”, *A l’école de la phénoménologie*, 171.

³⁵ RICŒUR, P., “Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté”, 90. Esta *epojé* de las pasiones también hace posible según Ricœur la aparición de la dimensión de la libertad como constituyente de todo lo involuntario, incluso de las pasiones que empíricamente la esclavizan.

³⁶ RICŒUR, P., “Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté”, 91. La “idea-límite” de esta unidad puede ser entendida como idea reguladora al modo kantiano que en el caso de las variaciones imaginativas que desarrollaremos más adelante será la meta ideal de las variaciones infinitas. Cf. AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l’imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l’imagination*, 562 y ss.

³⁷ RICŒUR, P., “Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté”, 88-89.

³⁸ El recurso a la “variación imaginativa” Ricœur lo toma de Husserl pero tiene también antecedentes cartesianos y kantianos que no examinaremos aquí por cuestiones de extensión, pero para la reducción cartesiana, remitimos a *Finitud y Culpabilidad*, 126, y para la kantiana, a *Le sentiment* de 1959. En este segundo caso, opera sin duda el concepto de imaginación trascendental que reconoce y examina en gran parte de *L’homme faillible* y que procede de la influencia de Jean Nabert en el pensamiento ricœuriano. Cuando se ocupa del problema de las pasiones, siguiendo a Kant, Ricœur habla de “mediación de la imaginación” o “del corazón” que “corresponde, en el orden del sentimiento, a la mediación silenciosa de la imaginación trascendental en el orden del conocimiento.” RICŒUR, P., “Le sentiment”, *A l’école de la phénoménologie*, 331. Allí agrega además en total coincidencia con *L’homme faillible* que esa imaginación descubre la desproporción del sentir y se refleja a sí misma en una búsqueda afectiva interminable donde se testimonia la fragilidad del ser hombre: “Entonces la humanidad del hombre, es esa polaridad inicial entre las extremidades en las que el «corazón» está emplazado.” 323.

³⁹ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 129. En *L’homme faillible* Ricœur hace dos referencias a la “variación imaginativa”, ambas en lugares claves hacia el final de la obra. Esta primera en el apartado “El thymos: tener, poder, valer”, ubicado en el capítulo IV “La fragilidad afectiva” y la segunda en el apartado “Falibilidad y posibilidad de la culpa”, ubicado en la conclusión de la obra, titulada “El concepto de falibilidad”. No obstante, como señala Amalric, dejando de lado el contenido de la obra, desde el punto de vista del método, “es muy sorprendente notar que es nuevamente la imaginación de la inocencia la que condiciona de un lado a otro esa ampliación antropológica y reflexiva de la eidética.” AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l’imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l’imagination*, 583.

⁴⁰ Cf. HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas (Hua XVIII)*. Como señala Romano Rodríguez: “La esencia, tradicionalmente ha sido considerada como aquello que responde a la pregunta por el *qué* de lo real, se refiere, entonces, a lo que las cosas son. Es indudable el lugar central que su estudio ha tenido a través de

la historia de la filosofía. En ella se ha encontrado una fuente segura del conocimiento; trátese de la esencia metafísica de carácter universal (especie), o de la esencia real; de la esencia de los fenómenos y de las vivencias fenoménicas; o bien, de una estructura física coherencial, la cual, dando unidad a la cosa es a su vez reconstruida mediante la intelección. (...) Otro gran eje de la reflexión sobre la esencia es el husserliano. Frente al filosofar tradicional que consideraba “natural” suponer la necesidad de fundamentar la realidad de los objetos de estudio, Husserl plantea un cambio radical al proponer, que lo que antes era figura (la realidad) se convirtiera en fondo, permitiendo así, que el fondo fenoménico adquiriera el lugar central en el filosofar. En esta reflexión, la esencia conserva su papel preponderante, sólo que estará referida a las vivencias fenoménicas.” ROMANO RODRÍGUEZ, C., “Husserl y la esencia”, *La lámpara de Diógenes*, año/vol. 5, N° 8 y 9, (enero-junio, julio-diciembre 2004), 9.

⁴¹ LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, *Investigaciones fenomenológicas* 5, (2007), 9-10. En lo que sigue nos guiamos por las elaboraciones que hace Lohmar en este trabajo y que ayudan a esclarecer la evolución del método husserliano.

⁴² Cf. § 52 de la 6ª Investigación lógica.

⁴³ En palabras de Lohmar: “Ambas intenciones se dirigen a la misma intención parcial, pero tienen caracteres totalmente diferentes: Una es ejecutada de forma implícita, no atenta y más bien incidental; la otra es ejecutada de forma activamente voluntaria, explícita y se dirige a un sólo elemento de sentido del todo.” LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, 15.

⁴⁴ Cf. Hua XIX, 111-115, 176 y ss., 225 y ss., 690-693; citado por LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, 16.

⁴⁵ A través de las variaciones imaginativas, el fenomenólogo lleva a cabo una serie de actos mentales consistentes en eliminar determinadas características o rasgos del objeto no-sensible, ideal, a fin de saber cuáles de esos rasgos son “esenciales” y cuáles no. El proceso reside fundamentalmente en quitar y reemplazar componentes en cada variación, para alcanzar aquellos componentes que constituyen las características imprescindibles, es decir, la esencia de un fenómeno. Para ello debemos variar el ejemplo que es punto de partida en variantes semejantes a él. Los resultados de esa variación imaginativa pueden ser: a) que se cambie un componente del fenómeno y la esencia permanezca inalterada, por lo tanto ese componente no es esencial al fenómeno, b) que se cambie un componente y se observe que hay cambio en el fenómeno, entonces se puede afirmar relativamente, que se trata de una esencia; c) que se cambie un componente por otro, y eso afecte y destruya totalmente a ese fenómeno, entonces juzgamos apodóticamente que se trata de una esencia.

⁴⁶ “La conciencia de algo general se construye igual de bien sobre la base de una percepción que sobre una imaginación conforme a esta” Hua XIX, 691; citada por LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, 22-23. El problema de que el punto de partida, sea percibido a fantaseado, radica en que tenemos un concepto vago de su contenido, por ejemplo, “sillón” o “pasión” y a partir de él hacemos las variaciones de “lo semejante”. Más adelante Husserl elaborará este problema con el concepto genético de concepto *Tipo* que surge de un sedimento de las síntesis pasivas, es decir, síntesis no efectuadas voluntariamente por el yo, pero por las cuales el concepto tiene ya un contenido vago disponible para nosotros. Sobre la base de estas síntesis pasivas, el *Tipo* guía las síntesis de cubrimiento de la intuición eidética, determinando los límites de la variación de la fantasía. Dicho de otra manera, al inicio conocemos el contenido de nuestros conceptos *Tipo* sólo de forma imprecisa y vaga, pero esos elementos de contenido del *Tipo* ya podemos emplearlos para efectuar con ellos nuestras síntesis objetivadoras. En términos del problema ricœuriano, hay una “pasividad” que como “síntesis pasiva” da origen al concepto de “pasión”, que conocemos vagamente en su contenido, pero que opera como punto de partida y guía de las variaciones imaginativas que hacemos de las pasiones, y eso nos permite no sólo el acceso a la intuición de la esencia de la pasión sino la clarificación posterior del contenido conceptual del término utilizado para designarla. Cf. LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, 18 y HUSSERL, E., *Experiencia y Juicio*, § 83.

⁴⁷ Hua III/1, 147, citada por LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, 25.

⁴⁸ Hua III/1, 148, citada por LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, 25. Recordemos que la traducción al inglés de *Ideas*, constituye el primer contacto de Ricœur con la fenomenología, lo cual estos privilegios que Husserl le otorga a la fantasía pueden haber influido en la importancia que Ricœur le otorga a la imaginación en su filosofía.

⁴⁹ No es posible desarrollar aquí un tema que sería de sumo interés para vincularlo con Ricœur que es la función de la fantasía y la imaginación en Husserl (Hua XXIII). Otros ya se han encargado de analizar y mostrar su carácter ambiguo y paradójico. Cf. especialmente HUSSERL, E., *L'Origine de la géométrie*, traducción e “Introducción” de J. Derrida, PUF, Paris, 1999, nota 1, 135.

⁵⁰ LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, 26-27.

⁵¹ RICŒUR, P., “Husserl (1859-1938)” (1967), *A l'école de la phénoménologie*, 11.

⁵² RICŒUR, P., “Études sur les méditations cartésiennes de Husserl” (1954), *A l'école de la phénoménologie*, 192.

⁵³ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 10.

⁵⁴ Cf. RICŒUR, P., “Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté”, 86.

⁵⁵ Amalric reconoce esta misma dualidad en Ricœur que da lugar a la productividad de esta obra inacabada a lo largo de su producción posterior y que a modo de conclusión nosotros examinaremos en relación a las variaciones imaginativas. Cf. AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, 565 y ss.

⁵⁶ Ricœur considera que “la fenomenología en sentido amplio es la suma de la obra husserliana y de las herejías nacidas de Husserl; eso es también la suma de las variaciones de Husserl mismo y en particular la suma de las descripciones propiamente fenomenológicas y de interpretaciones filosóficas por las cuales el reflexiona y sistematiza el método.” RICŒUR, P., “Husserl (1859-1938)” (1967), *A l'école de la phénoménologie*, 9. Y con anterioridad había dicho: “La fenomenología es para una buena parte de la historia las herejías husserlianas. La estructura de la obra del maestro da a entender que no había ortodoxia husserliana.” RICŒUR, P., “Sur la phénoménologie” (1951), *A l'école de la phénoménologie*, 182.

⁵⁷ En otras obras, por ejemplo, en *Freud. Una interpretación de la cultura*, Ricœur no utiliza el término imaginación de la inocencia pero habla de una imaginación de los orígenes, no obstante en seguida veremos por qué agrega el término “inocencia”: “Tal fantasía de «escena primitiva», ¿no podría ofrecer el primer estrato de sentido a una imaginación de los orígenes, cada vez más liberada de su función repetitiva y cuasi neurótica, cada vez más disponible para una investigación de las significaciones fundamentales del destino humano?” 471.

⁵⁸ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 163. Como muestra Michaël Fœssel, “este tema de la inocencia está presente en la introducción de 1950 a *Volontaire et l'Involontaire* donde Ricœur pone como una hipótesis que «el cautiverio y la liberación de la libertad son un solo y mismo drama.»” FŒSSEL, M., “Les reconquêtes du soi”, *Esprit* (Mars-Avril, 2006), 292. En *L'homme faillible* la idea de inocencia como necesidad de explorar filosóficamente la constitución primordial del ser humano antes de la caída aparece en varios párrafos, al igual que en *La symbolique du mal*. Viene ya desde el Prólogo, pero especialmente aparece en relación al procedimiento de variación imaginativa y al tratamiento de las pasiones en el punto IV “La fragilidad afectiva”, apartado 3 “El thymós: tener, poder, valer” y al final en el apartado 2. *Falibilidad y posibilidad de la culpa* de la “Conclusión: el concepto de failibilidad”. Esta ubicación da una idea de la importancia estratégica de este concepto que cualifica a la variación imaginativa ricœuriana. A nivel de los antecedentes, no hay dudas de que aquí está operando la influencia de Jean Nabert que 5 años antes escribió su obra *L'Essai sur le mal* (1955) y a quien Ricœur le dedicó expresamente el tomo I de *Philosophie de la Volonté*. La referencia ricœuriana a la inocencia puede encontrar su correspondencia en Nabert, cuando en el contexto de la búsqueda de elementos para una ética éste habla de una “inocencia primitiva” como una representación ilusoria pero necesaria vinculada con una tendencia que se contradice con el entendimiento causal habitual: “no podemos decir en ningún momento que las tendencias, en su aparente espontaneidad, no incluyen alguna complacencia de mí. [...]”

Constitutiva de una causalidad espiritual, este amor de sí priva a cada tendencia, a cada instinto, de su inocencia [...] En el instinto de defensa, añade la malicia, en la fuerza de voluntad la vanidad, a cada pasión, cierta complacencia en uno mismo.” NABERT, J., *Essai sur le mal*, PUF, Paris, 1955, 79. Para un análisis de la relación entre Nabert y Ricœur remito a CAPELLE-DUMONT, P., *Ethique et religion. Ricœur héritier de Nabert* [en línea]. *Simposio Paul Ricœur*, 11-12 agosto 2011, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Universidad Católica de Santa Fe. Buenos Aires. [Fecha de consulta: 25/11/2016] <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/ethique-religion-rocoeur-heritier-nabert.pdf>

Si vamos más atrás en el tiempo el concepto de “inocencia” como desligado de la conciencia de la falta, llegaría a Ricœur desde Spinoza a través de su concepto de alegría, y luego pasaría por Leibniz y por Nabert. Según Föessel, en tanto Spinoza considera a la alegría como una “pasión por la cual el alma pasa a una perfección más grande” (*Ética*, esolío de la proposición 11 del libro III) en Ricœur: “La esperanza reenvía entonces al imaginario de la creencia una inocencia que la alegría nos hace probar aquí y ahora. De esta inocencia alegre se puede bien decir que ella es ontológica, porque nos hace sentir la ausencia de distancia entre eso que es y eso que debería ser.” FÖESSEL, M., “Les reconquêtes du soi”, 298.

⁵⁹ Amalric muestra en este sentido la diferencia entre Ricœur y Maurice Blondel que con su método de immanencia sostiene una continuidad entre libertad y trascendencia. Ricœur no ve posible tal continuidad debido a la opacidad y espesura de las pasiones, es decir, del mal. Cf. AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, 540-550.

⁶⁰ La distinción que hace Amalric entre Husserl y Ricœur respecto a este punto de partida de las variaciones que afectaría a los resultados (transcendentales u ontológico-míticos) de las variaciones radica en que “en Husserl, la puesta en claro de la esencia es necesariamente la misma, que aquel que sea el punto de partida de la variación; en Ricœur, parece que la puesta en claro de la esencia del querer no es posible más que a condición de apoyarse sobre una reducción ética previa. El rol de la reducción ética ricœuriana es operar una «resistencia a la resistencia», es decir, neutralizar la experiencia del mal y de las pasiones a fin de hacer posible una descripción eidética de las posibilidades primordiales del querer humano que no se encierra en paradojas irremontables.” AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, 577-578. Asimismo recuerda que en el marco del rechazo del proyecto transcendental husserliano por parte de Ricœur, en *Le Volontaire et l'Involontaire* el inicio de una eidética de la voluntad, correspondiente al tomo I de *Philosophie de la volonté*, tiene como condición no solamente una ascesis fenomenológica sino también una ascesis ética que está representada por la *epojé* de esas variaciones de la inocencia que concreta en *L'homme faillible*, 574 y ss.

⁶¹ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 125.

⁶² Cf. RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 94.

⁶³ Como dice Scannone, la variación imaginativa de la inocencia: “opera *contrafacticamente* [pero agregaríamos con nuestra interpretación de Ricœur, por eso también *originaria o esencialmente*], semejante a la idea de lo perfecto en Descartes, que permite captar –a su luz– lo imperfecto en cuanto tal.” SCANNONE, J. C., “La Praxis Histórica: Discernimiento de lo realmente posible [en lo que está siendo dado]”, *Revista Teología*, Tomo XLV, N° 95 (Abril 2008), 46. Cf. también SCANNONE, J. C., *Religión y nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos Editorial, México, 2005, 145.

⁶⁴ En el contexto total del programa original *Philosophie de la Volonté* Ricœur había dispuesto momentos distintos para la abstracción o *epojé* de la falta, que iba a ser desarrollada en *La symbolique du mal* en el marco de una empírica de la voluntad (recordemos que *L'homme faillible* es un injerto antropológico), y la abstracción o *epojé* de la trascendencia, es decir, del movimiento originario de las pasiones, que iba a ser desarrollada en el marco de una poética de la voluntad jamás escrita. Cf. AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, 558.

⁶⁵ Cf. la teoría de los conceptos *Tipos* en nota 47.

⁶⁶ Respecto al sentido que aquí tiene la palabra utopía y que viene apareciendo vinculado a la *petite ontologie* de *L'homme faillible*, remito a AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de*

la *philosophie ricœurienne de l'imagination*, 585. Por mi parte, creo que el carácter “utópico” de esta ontología hacia cuyo umbral (*Au seuil*) se dirige constantemente la fenomenología, hace que siempre esté inevitablemente “de camino a” la hermenéutica. Así la fenomenología se mantiene como el presupuesto de la hermenéutica y ésta última como ejecución del programa de constitución de la primera, es decir, como una superación y cumplimiento de la fenomenología: “La crítica hermenéutica del idealismo husserliano, a mi juicio, sólo constituye el reverso negativo de una investigación orientada en un sentido positivo, a la que le pongo el nombre, programático y exploratorio, de *fenomenología hermenéutica*. El presente ensayo no pretende poner en práctica –llevar a cabo– esta fenomenología hermenéutica; se limita a mostrar su posibilidad, estableciendo, por un parte, que más allá de la crítica del idealismo husserliano la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica: y, por otra, que la fenomenología no puede ejecutar su programa de *constitución* sin constituirse en *interpretación* de la vida del *ego*.” RICŒUR, P. “Fenomenología y Hermenéutica: desde Husserl...”, *Del texto a la acción*, 54. Cf. BÉGOUT, B., “L’héritier hérétique”, *Esprit* (Mars-Avril 2006), 195-209.

⁶⁷ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 163.

⁶⁸ La presencia y continuidad de la imaginación a partir de *Philosophie de la volonté* ha sido analizada exhaustivamente por AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*. A causa del inacabamiento de esta obra y de sus transformaciones posteriores, para Amalric es el proyecto que está en el origen de todos los desarrollos que Ricœur hace del tema de la imaginación en sus obras siguientes. Lo describe como una “dialéctica inacabada” en la que la imaginación aparece como vida y como método para la reflexión filosófica AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, 645. Que la imaginación es un tema importante en Ricœur ya hoy es una afirmación indiscutible, no sólo porque Ricœur le ha dedicado numerosos estudios, sino por la infinidad de recepciones que ha generado. En Argentina se destaca especialmente el libro de BEGUÉ, M. F., *Paul Ricœur. La poética del sí mismo*, Biblos, Buenos Aires, 2002, donde en perspectiva de la poética no desarrollada expresamente por Ricœur, examina la ambigüedad de las pasiones y su vinculación con la imaginación de la inocencia (50-61).

⁶⁹ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 12. Ricœur adelantaba que “la tercera parte, que se publicara en un volumen posterior, esta totalmente dedicada a este pensamiento a partir del símbolo.”

⁷⁰ RICŒUR, P., *Le Volontaire et l'Involontaire*, 31.

⁷¹ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 132-133.

⁷² *Ibid.*, 133.

⁷³ *Ibid.*, 137.

⁷⁴ *Ibid.*, 138.

⁷⁵ Se trata aquí de la circularidad hermenéutica por la que “los mitos de la inocencia que narran la reminiscencia de antes de la historia están paradójicamente ligados a los mitos escatológicos que narran la experiencia del fin de los tiempos.” RICŒUR, P., *Le Volontaire et l'Involontaire*, 32. En este mismo sentido, entendería la “subterránea afinidad” que une la afirmación de la trascendencia o la intención trascendente con la imaginación de la inocencia, a una “fenomenología de la voluntad” con una “hermenéutica simbólica” y al tomo I y II de *Philosophie de la Volonté* que en su inacabamiento abren hacia el resto de la obra ricœuriana.

⁷⁶ *Ibid.*, 148.

⁷⁷ Cf. TOTH, B., *The Heart Has Its Reasons: Towards a Theological Anthropology of the Heart*, Wipf and Stock Publishers, 2015, 33-34.

⁷⁸ Husserl señala que se pueden efectuar, por ejemplo, intuiciones eidéticas fundadas sobre intuiciones categoriales. Así puede hacerse intuitiva la esencia de “mueble” y clarificar el contenido de su concepto sobre las distintas intuiciones de sillas, sillones, mesas singulares, que surgen de los diferentes recorridos de cada una de las variaciones correspondientes. Este procedimiento es descrito en el curso *Psicología fenomenológica* § 9, e).

⁷⁹ RICŒUR, P., “Culpabilidad, ética y religión” (1969), *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, Buenos Aires, 2003, 393. Para la interpretación ricœuriana de la estructura de la libertad a partir de “un cierto posible de la esencia”, remito a AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la*

philosophie ricœurienne de l'imagination, 591. Y para un examen de la esperanza y de la alegría como dos pasiones que instalan a la inocencia en el ámbito imaginario remito a FÆSSEL, M., “Les reconquêtes du soi”, 292 y ss.

⁸⁰ RICŒUR, P., “La libertad según la esperanza” (1968), *El conflicto de las interpretaciones*, 366. Asimismo en relación directa con el tema del mal y por lo tanto con el tema de las pasiones, dice: “La «pasión por lo posible» ya se ha apoderado del reconocimiento del mal; el arrepentimiento, esencialmente vuelto hacia el porvenir, se ha escindido ya del remordimiento, que es una reminiscencia del pasado.” RICŒUR, P., “Culpabilidad, ética y religión”, 394. Al respecto del desarrollo de esta idea de la inocencia primordial de lo pasional como pasión por lo posible, cf. también MARTÍNEZ SÁNCHEZ, A., “La filosofía de la acción de Paul Ricœur”, *ISEGORIA*, 22 (2000), 221-223. Y su ampliación en *Pasión por lo Posible. La polisemia de la acción en P. Ricœur*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1998 (libro electrónico).

⁸¹ Sin menospreciar su valor antropológico, sobre todo, en perspectiva de la reciente publicación RICŒUR, P., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Seuil, Paris, 2013, la interpretación de la importancia metodológica de *L'homme faillible* en perspectiva de ser una pequeña ontología, tan cara al propio Ricœur, es compartida también por Amalric: “El dispositivo metodológico complejo de la *Philosophie de la volonté* se esfuerza en poner en relación la posibilidad lógica de la esencia con la posibilidad mítico-poética del símbolo en vistas de aclarar y dinamizar la posibilidad práctica del hacer humano.” AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, 553.

⁸² Cf. RICŒUR, P., *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, que culmina así: “Por último, la duplicación de la referencia y la re-descripción de la realidad, sometidas a las variaciones imaginativas de la ficción, aparecen como figuras específicas de distanciamiento, cuando estas figuras son reflejadas y rearticuladas por el discurso especulativo. Lo que así es dado a pensar por la verdad «tensional» de la poesía, eso es la dialéctica más original y más oculta: la que reina entre la experiencia de pertenencia en su conjunto y el poder de distanciamiento que abre el espacio del pensamiento especulativo.” 399.

⁸³ RICŒUR, P., “Fenomenología y Hermenéutica: desde Husserl...”, *Del texto a la acción*, 53.

⁸⁴ Cf. RICŒUR, P., “La función hermenéutica de la distanciamiento”, *Del texto a la acción*, 110.

⁸⁵ Cf. RICŒUR, P., “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica”, *Del texto a la acción*, 123. Allí mismo asemeja las variaciones imaginativas a la analogía del juego que es compartida por H. G. Gadamer.

⁸⁶ Cf. RICŒUR, P., *Temps et récit, 2. La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris, 1984, 191.

⁸⁷ Cf. RICŒUR, P., *Temps et récit, 3. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985; en especial el punto 2 de la segunda sección “La ficción y las variaciones imaginativas sobre el tiempo” donde comienza diciendo: En primer lugar, carecíamos aún del término fijo de comparación respecto al cual las experiencias de ficción sobre el tiempo son variaciones imaginativas, no sólo unas respecto a otras, sino en cuanto ficciones; pero este término fijo sólo ha sido reconocido en los términos de nuestro análisis de la constitución del tiempo histórico por la *reinscripción* del tiempo fenomenológico sobre el tiempo histórico. Este fenómeno de reinscripción es el invariante con relación al cual las fábulas sobre el tiempo aparecen como variaciones imaginativas.” p. 229 y ss. Y un poco más adelante agrega: “Nuestra hipótesis es, por otra parte, de una rigurosa ortodoxia husserliana cualquier *eidos* es revelado como invariante precisamente gracias a variaciones imaginativas. La paradoja, con el tiempo, es que *el mismo análisis revela una aporía y oculta su carácter aporético bajo el ideal-tipo de su resolución*, el cual se hace visible, en cuanto *eidos* que rige el análisis sólo gracias a las variaciones imaginativas sobre el tema mismo de la aporía.” ^{SEP} 248.

⁸⁸ Cf. RICŒUR, P., “La vie: un récit en quête de narrateur”, *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 2008, 275.

⁸⁹ RICŒUR, P., *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris, 1997, 36-37. Y hacia el final del libro reconoce “Eso que me interesa sobre todo particularmente en la noción de utopía, es esta variación de lo imaginario del poder” 393.

⁹⁰ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, 168 y principalmente (176-179) donde la idea central es que: “Esta función mediadora que la identidad narrativa del personaje ejerce entre los polos de mismidad e

ipseidad es esencialmente atestiguada por las variaciones imaginativas a las que la narración somete a esta identidad". 176.

⁹¹ RICŒUR, P., *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, Paris, 2000, 510.

⁹² RICŒUR, P., *Caminos del reconocimiento*, FCE, México, 2006, 135.

⁹³ Esta idea de injerto (*greffe*) es examinada por GREISCH, J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Jérôme Millon, Grenoble, 2001. Allí recuerda que la imagen de "*greffe*", de la cual Ricœur se sirve muchas veces, aparece por primera vez en la traducción ricœuriana, de la obra de Husserl *Ideas directrices para una fenomenología* bajo el problema de poner el "injerto de la lógica sobre el nuevo árbol fenomenológico." (p. XXI); citado por GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, 15. Según Greisch ese injerto de la hermenéutica en la fenomenología acompañaría como una "sombra fiel" todo el itinerario de la filosofía de Ricœur y sucedería como si cada vez que se aborda una obra nueva, ese injerto debiera ser practicado en las nuevas condiciones. Cf. GREISCH, J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, 146.

⁹⁴ Cf. BÉGOUT, B., "L'héritier hérétique", 203.

⁹⁵ Si bien Bégout, se dedica a examinar los distintos elementos que permanecen compatibles e incompatibles en esta operación, no examina la variación imaginativa como haremos a continuación. Cf. BÉGOUT, B., "L'héritier hérétique", 204 y ss.

⁹⁶ La idea de que la imaginación de la inocencia resulta de una variación hermenéutica metódicamente orientada, puede encontrarse en AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, 560 y ss.