

Afirmación originaria, Apropiación de sí y Atestación: tres ejes para una hermenéutica de la recepción en Paul Ricœur

*(Original Affirmation, Self-Appropriation and Attestation:
Three Main Concepts for a Hermeneutics of Reception in Paul
Ricoeur)*

Beatriz Contreras Tasso

Abstract

The hermeneutic widening of Paul Ricœur's phenomenological philosophy determines a methodical turn inspired by a problem whose dominant nucleus is man as a capable subject. Nevertheless, this capacity must be deciphered by exploring the mediations in which man seeks to understand himself. The reading hypothesis of this study holds that reception, a topic of phenomenological origin, has a hermeneutic plasticity that gives Ricœur exploration keys of some essential knots of his onto-anthropology. The three main concepts through which the role of reception is evaluated make up original affirmation, self-appropriation and attestation. This examination highlights, finally, the unfolding of a hermeneutics which, in its mature stage, is marked by the endless reception of the other.

Keywords: hermeneutics, reception, finitude, original affirmation, opening/ limit

Resumen

El ensanchamiento hermenéutico de la filosofía fenomenológica en Paul Ricœur determina un giro metódico inspirado por una problemática en cuyo núcleo dominante está el hombre en cuanto sujeto capaz. Pero esta capacidad debe ser descifrada explorando las mediaciones en las cuales el hombre busca comprenderse a sí mismo. La hipótesis de lectura de este estudio sostiene que la recepción, un tema originalmente de raíz fenomenológica, posee una plasticidad hermenéutica que otorga a Ricœur claves de exploración de algunos nudos esenciales de su onto-antropología. Los tres ejes a través de los cuales es evaluado el rol de la recepción son la afirmación originaria, la apropiación de sí y la atestación. Dicho examen pone de relieve, por último, el despliegue de una hermenéutica que en su etapa madura está marcada por la inacabable recepción al otro.

Palabras clave: hermenéutica, recepción, finitud, afirmación originaria, apertura/ limite

1. Introducción

El objetivo del presente análisis es reflexionar acerca de la *recepción* como cuestión clave en la hermenéutica de Ricœur. Esta noción, que ha sido objeto expreso del análisis fenomenológico (Barbaras, 2014: 17)¹, exhibe, de acuerdo a nuestra hipótesis, una presencia incoativa en la hermenéutica de Ricœur. Siguiendo su pista, podemos rastrear los nudos onto-antropológicos esenciales de su obra en los cuales el

¹ No abordamos acá la complejidad de una teoría de la receptividad y del sentir (Barbaras, 2014).

enfoque hermenéutico exhibe toda su productividad filosófica. No obstante, es preciso aclarar que se trata de un tema tácito en su hermenéutica, y no de un tratamiento explícito, como tampoco contamos con una literatura específica que abunde en dicha cuestión, lo cual determina el carácter tentativo de esta indagación². Tres ejes exhiben ejemplarmente, a nuestro juicio, el carácter hermenéutico de la recepción, destacando su relevancia: nos referimos a la afirmación originaria, la apropiación de sí y la atestación.

Para partir, suscribimos el enfoque fenomenológico de la condición de posibilidad de la recepción asignada al sujeto en cuanto disponibilidad fundamental de acogida *a priori* de todo aquello que puede sobrevenir (*Ib.*), asimismo, la descripción de la receptividad ligada a la dialéctica de actividad y pasividad (25). Con todo, más allá de la discusión fenomenológica sobre intencionalidad y donación (26)³, nos interesa la dimensión existencial de la receptividad desde el enfoque hermenéutico. En este contexto, la recepción se inscribe en el ámbito del sentir, en la perspectiva de Ricœur, la cual transita desde la fenomenología a la hermenéutica (Ricœur, 1960)⁴. El sentimiento posee un grado de afección peculiar distinto a la "aptitud" anticipativa o intencional del sujeto, que refiere una apertura ontológico-existencial

² No hacemos una distinción tajante entre recepción y receptividad, pero se podría establecer una progresión de la recepción en el plano epistemológico y ontológico a la receptividad en el plano de la ética, cuestión que queda como tarea a desarrollar.

³ Ricœur recoge esta tensión bajo un prisma articulador y de continuidad, en la discusión fenomenológica. Suscribimos la crítica de Barbaras a Maldiney (Barbaras, 2014: 28), siguiendo a Ricœur, quien plantea que la recepción y la receptividad son fenómenos que se implican recíprocamente (Di Martino, 2010) y se refieren a las capacidades del sí mismo para recibir y dejarse tocar por lo que adviene.

⁴ Este "giro", como sabemos, considera la inflexión desde la fenomenología inicial, en *Voluntario e Involuntario* (Ricœur, 1950), hacia *Finitud y Culpabilidad* (Ricœur, 1960), iniciando un cambio hermenéutico desde *El hombre Falible* y explícitamente a la *Simbólica del Mal* (1960). Cf. "Between Phenomenology and hermeneutics", Richard Kearney (2005); "L'expérience brisée et l'attestation..." (Amalric, 2006).

irreemplazable (*Id.*)⁵, por cuya receptividad el yo resulta íntimamente afectado (Ricœur, 2004: 102)⁶. La base afectiva constituye entonces el anclaje ontológico-existencial de la recepción. Se trata de una noción que permea sutilmente su hermenéutica, una suerte de "*Befindlichkeit*" filosófica peculiar. Este *modus* hermenéutico receptivo se registra asimismo en el nivel de una *apertura* confiada y en el proceder no ingenuo de una hermenéutica crítica, característicos de Ricœur (2002: 344)⁷. En dicho sentido, la recepción se liga a la comprensión entendida en términos de mostración y ocultamiento, estrechez y trascendencia, donación y residuo. La recepción exhibe el dinamismo ontológico de la capacidad/pasividad del sentir inherente al comprender humano mismo⁸. Las ramificaciones antropológicas y éticas de la receptividad nos permitirán seguir la progresión del "yo puedo" develado en su clave fenomenológica al "yo hago" revelado en su filosofía hermenéutica⁹. Para ello, discernimos tres niveles de efectuación que se encaminan progresivamente hacia una hermenéutica marcada por la inacabable receptividad hacia el otro: en el plano ontológico, el dinamismo de la afirmación originaria y el momento de negación correlativo; en el plano antropológico, el camino de apropiación de sí a través de las

⁵ Ricœur rehabilita el rol aclarador para la reflexión del sentir y consecuentemente de la afectividad como formas de inherencia al ser determinantes de la fragilidad humana (2004: 103).

⁶ Enfoque que concierne a la cuestión de la in-intencionalidad o "transpasibilidad" en Maldiney (2007), como una "aptitud a lo imprevisible" que excluye toda forma de disponibilidad (Barbaras, 2014: 18).

⁷ Para una visión completa del sentido crítico de la hermenéutica de Ricœur *Cf.* Vinicio Busacchi (2013).

⁸ Asumimos el concepto heideggeriano *Befindlichkeit*, como "encontrarse" comprensivo (Heidegger, 1927, § 29), dejando de lado la discusión fenomenológica de la *esencia pura* de la receptividad, en el análisis de Barbaras y de la transpasibilidad de Maldiney, etc. (Barbaras, 2014: 25).

⁹ Ricœur muestra la complementariedad de fenomenología y hermenéutica (Ricœur, 2002: 54-70), sin dejar de reconocer el ensanchamiento que opera esta última (Grondin, 2008: 109).

mediaciones fácticas del existir humano; en el plano ético, la atestación de sí, mediada por la alteridad, es una capacidad determinante de la hospitalidad y el reconocimiento mutuo.

2. Receptividad: gesto de caridad hermenéutica

La postura hermenéutica de Ricœur juega un rol mediador relevante para esta indagación, que lo sitúa en la intersección de dos modos fundamentales de realización de la filosofía hermenéutica del siglo XX¹⁰, debate expresado por Vigo (2011) como sigue:

(...) el aspecto de identificación en el modo de la reproducibilidad que asegura la posibilidad del acceso a aquello que debe ser comprendido (...) y el aspecto de distancia crítica que permite el despliegue del potencial emancipatorio propio de la racionalidad frente al prejuicio, el encubrimiento y los mecanismos larvados de dominación (...) (Vigo, 2011: 197).

Esta divergencia, cuya complejidad nos excede, determina una apuesta distinta acerca del acceso de la comprensión al sentido (198). Autores de la talla de Nietzsche, Marx y Freud, la Escuela de Frankfurt, Foucault y Derrida (197), adscritos por Vigo a la hermenéutica de la sospecha, intentan descifrar el lado distorsionante de las verdades recibidas y se abocan a desmontar los mecanismos de ocultamiento propios de la comprensión, llegando en algunos casos a poner en suspenso la presuposición misma del sentido. El principio de caridad (194) exhibe la apuesta decidida de sus defensores por el sentido como

¹⁰ Para el tema de la hermenéutica contemporánea, *cf.* Jean Greisch (1985).

presupuesto global de la comprensibilidad (198). En este esbozo, Heidegger y Gadamer estarían en la segunda postura (caridad), pues en ambos prevalece la confianza en la posibilidad de apertura interpretativa del sentido correlativa a la comprensión (Maldiney, 2007: 284). Heidegger problematiza el carácter manifestativo de la verdad y determina la posibilidad del acceso al sentido como tarea de desocultamiento, ahondando en el círculo hermenéutico¹¹. La "opacidad" constitutiva del *Dasein* respecto de sí mismo determina la tarea de desvelamiento ontológico de su existencia; sólo podemos acceder a la verdad porque disponemos de una pre-comprensión que la anticipa (Heidegger, 1927: 144) y que es preciso interpretar. Gadamer con su tesis de la conciencia histórica, determinante en toda comprensión del sentido (Gadamer, 1967)¹², deposita su confianza en que la comunicabilidad del pasado supera el malentendido de la comprensión. El *prejuicio* es rescatado, pues pertenece a la comprensión anticipativa de la experiencia humana que posibilita la reinterpretación de la historia (Gadamer, 1999: 35). En suma, ambos autores descifran las condiciones limitativas del acceso al sentido rehabilitando la posibilidad de su apertura¹³. Ricœur adopta un punto intermedio, entre la hermenéutica de Gadamer a favor de las herencias culturales recibidas y la crítica de las ideologías de Habermas en pos de una humanidad liberada (Ricœur, 1986). La propuesta hermenéutica de Ricœur articula

¹¹ Maldiney (2007: 284), se refiere a la comprensión heideggeriana relevando la condición de apertura del *Dasein*, y enfatiza el comprender como un "poder-ser-que se abre", constitutivo de la facticidad del *ahí* del *Dasein*.

¹² "Estamos siempre situados en la historia (...) nuestra conciencia está determinada por un devenir histórico real de tal modo que no tiene la libertad de situarse frente al pasado", (Gadamer, 1967: 158), citado por Ricœur (2002: 92).

¹³ Heidegger, reitera en *Ser y Tiempo* la necesidad de volver a despertar la pregunta por el sentido del ser. Gadamer mantiene un cuidado respecto a la ambición de hacer objetivables todos los prejuicios sin residuos (Grondin, 2008: 79).

dichos polos opuestos legitimando a cada uno su ámbito de ejercicio¹⁴. En este sentido, promueve un camino de *receptividad* que ratifica su irreductible aporte, manteniendo la diferencia: "(...) una y la otra necesitan siempre regionalizarse para asegurarse del carácter concreto de su reivindicación de universalidad..." (Ricœur, 2002: 347).

El gesto articulador de esta hermenéutica se confunde a veces con una militancia ecléctica, pero desde el inicio Ricœur (1950-60) enfrenta la tensión de fuerzas que chocan y develan el anclaje finito de nuestra comprensión humana y su riqueza de resonancia (Nancy, 2002: 28). La pluralidad de interpretaciones del sentido y los conflictos inherentes, más que constituir una limitación superable apelando a un meta-lenguaje unívoco, serían una condición de la comprensión del sentido (Kearney, 2004: 24), la cual describe nuestra propia parcialidad finita y la resistencia de los fenómenos a develar.

Cuando yo recibo una palabra, una nueva situación es creada de la que yo no soy el amo. Mi dominio es puesto en cuestión por este acontecimiento de descentramiento; yo no estoy más en el centro; otra palabra. Entonces, ¿qué significa aquí obedecer, a partir de este no-dominio del origen de la palabra? Significa primero y esencialmente escuchar" (Ricœur, 1967: 11).

La finitud es una clave onto-antropológica relevante para entender el alcance de las mediaciones que dilatan u oscurecen la comprensión

¹⁴ Ricœur desarrolla esta misma forma de articulación para armonizar la polaridad ética entre contextualistas al estilo de MacIntyre o Taylor y universalistas como Rawls o Habermas. Su propuesta es distinguir el nivel de efectuación y el de fundamentación. Cada uno juega un rol determinante en su momento. Cf. Contreras (2012: 395).

del sentido. Por tal motivo, Ricœur señala “[...] que la existencia de la que puede hablar la filosofía hermenéutica permanece siempre como existencia interpretada” (Ricœur, 2006: 27)¹⁵. El ser encarnado y su pasibilidad respectiva (Ricœur, 1960) afectan el obrar/ejecutivo y el recibir/pasivo de la escucha, dos formas indisolubles de nuestro modo de ser-en-el-mundo¹⁶. La receptividad es apertura finita de la existencia al mundo, que se debate entre la estrechez de la perspectiva y la imprevisibilidad del acontecimiento de la trascendencia. La iniciativa develadora y la receptividad acogedora muestran esa riqueza de la comprensión que se reconoce en lo que Ricœur denomina la “plurivocidad específica en el significado de la acción” (Ricœur, 2002: 187). Asimismo, nuestros intereses existenciales hablan un lenguaje polisémico y expresan “[...] esta relación viva y viviente de un existente con su condición de ser. El sentido tiene una dimensión existencial y ontológica, mientras que la significación no tiene más que una dimensión lógica” (Ricœur, 1965): 6). Del mismo modo, el “*arco hermenéutico*” (Ricœur, 2002: 192) como paradigma de la interpretación del texto, muestra el gesto articulador que busca *explicar más, para comprender mejor*; en dicha complementariedad se registra la receptividad inherente a su hermenéutica y su sentido crítico develador (Amalric, 2006: 9).

La palabra “recepción”, que deriva del acto de recibir, designa, por un lado, las acciones de aceptar, tomar, acoger, admitir y aprobar, todos rasgos activos del verbo. Por otro, “recibir” significa salir a encontrarse para celebrar la llegada de... sufrir o experimentar una noticia, captar una señal, esperar la embestida del toro para dar la estocada y por último, tomar la investidura de... Estas significaciones

¹⁵ Cf. Richard Kearney (2004).

¹⁶ Cf. Jean-Luc Nancy y su lúcido análisis en *À l'écoute* (2002).

refieren formas de pasividad del recibir cuya polisemia es notable. La recepción comporta el momento activo de la iniciativa receptiva y la acogida *pasiva* de lo que es dado. El enlace dinámico de actividad y pasividad posee una opacidad inevitable, correlativa a la facticidad de la apertura del ser-en-el-mundo. La hermenéutica problematiza esa complejidad de la comprensión del sentido y devela en el intento de autotransparencia el gesto confirmatorio de un *cogito* quebrado por su finitud (Amalric, 2011). Los símbolos poseen una fuerza manifestativa cuya verdad se resiste a la donación directa y apela al desciframiento (Ricœur, 2006: 27). El psicoanálisis brinda a Ricœur otra fuente de interpretación del sí mismo; una búsqueda arqueológica que devela zonas de pasividad irreductibles, sin claudicar por ello a la tarea de vencer el desconocimiento verdadero de sí mismo (25). En suma, la asunción auténtica de la finitud sirve de antídoto a la exaltación del *cogito* cartesiano (Ricœur, 1990), y da su fuerza teleológica a la hermenéutica para potenciar la *intención de verdad* en todas las direcciones no exploradas del sentido. Ricœur se identifica con Gadamer en el reconocimiento de las condiciones históricas de toda comprensión humana, sometida "al régimen de la finitud" (Ricœur, 2002: 334), y suscribe la cautela en la confianza excesiva, reconociendo a la crítica de las ideologías su "gesto altivo" de desafiar las distorsiones de la comunicación humana (*Ib.*). Asimismo, el gesto "diacrítico" de la hermenéutica de Ricœur, siguiendo a Kearney (Kearney, 2004: 213), enfatiza el carácter inclusivo de la alteridad, que en la hermenéutica ricœuriana supone la acogida del otro, que no lo reduce a lo absolutamente trascendente ni a lo absolutamente inmanente (*Ib.*). En síntesis, la sospecha crítica no borra el espíritu de benevolencia. Esto

explica que Vigo (Vigo, 2011: 197) atribuya justamente a Ricœur ese puesto mediador frente a las dos orientaciones de la hermenéutica.

3. Una ontología de la afirmación

En el plano ontológico encontramos la base más profunda de la receptividad cuyo fundamento es la finitud de la existencia. Ricœur desarrolla una indagación lúcida en *Historia y Verdad* (1955) de la relación entre Ser y negatividad como suelo ontológico de la afirmación de la existencia¹⁷. En los artículos “Verdadera y falsa angustia” y “Negatividad y Afirmación originaria” (1955), analiza el dinamismo de la negatividad que exhibe la *afirmación originaria* como una *vehemencia de existencia* (Ricœur, 1955: 358). Se trata de la libertad, cuestión que pertenece al corazón de la finitud determinada en la existencia del hombre como apertura encarnada¹⁸. Ricœur se inspira en Nabert (366), al retomar la afirmación originaria en la raíz de una tensión ontológica fundadora entre ser y negatividad¹⁹. Una Nada revela en el corazón mismo de la existencia su *dependencia* al ser. Ningún existente detenta el ser que *recibe* (368) y al mismo tiempo, la contingencia del nacimiento, que pudo no ser, es una prueba fáctica de su finitud. Esta doble negatividad revelada en la angustia existencial alcanza un grado paroxístico ante la muerte. La existencia se afirma en la transgresión de

¹⁷ Ricœur suscribe, como Maldiney, el acceso a la nada distintivo del sentir humano (1960) y ausente del texto de la vida, (Barbaras, 2014: 20).

¹⁸ Cf. *Filosofía de la Voluntad* (Ricœur, 1950).

¹⁹ Este planteo de la negatividad (Ricœur, 1955) tiene notable semejanza con el sentir originario de la nada que en Maldiney (1991) caracteriza la existencia humana y a su vez posee una pasividad irreductible (Barbaras, 2014: 20). Ricœur refiere esa condición ontológica privilegiada del sentimiento (1960) como dimensión de apertura al ser, un *inesse* originario (2004: 120), cuya relación irreductible con la negatividad comporta esa pasividad descrita en “Negatividad y Afirmación originaria” (1955), y descrita también en el trípode de la pasividad (1990).

su finitud (Ricœur, 2015: 387), esto es, negándola. Existir por afirmación significa negar la negatividad para mantenerse en el ser²⁰. Como Ricœur observa, “Debemos, entonces, establecer esta proposición inicial según la cual la experiencia específica de la finitud se presenta de entrada como una experiencia correlativa de límite y de superación de límite” (387). Dos momentos de dicho análisis nos parecen cruciales en el dinamismo de la recepción entendida como dialéctica de apertura y límite: la afirmación originaria frente a la angustia y la afirmación originaria mediada por mi cuerpo.

3.1. Verdadera angustia

La interpretación de la angustia en “Verdadera y falsa angustia” exhibe la negatividad radical y afirma aquello que *resiste* a dicha negatividad. La afirmación originaria es la *vehemencia de existencia* que se erige en la lucha con la nada que en dicha angustia se anticipa. “Meditar sobre la angustia es, creo, utilizar su dura enseñanza para explorar y captar la afirmación originaria, más originaria que toda angustia que se creyera original” (366)²¹. La angustia es develada en diferentes grados escalando desde el plano vital, psicológico, histórico, existencial de la culpabilidad, hasta el metafísico, todos los cuales refieren la contracción, la amenaza y el vértigo de la muerte²². El nivel vital primario exhibe bien la dialéctica de cerrazón y apertura. La angustia es la contraparte

²⁰ Esta receptividad al ser es semejante a la pasibilidad que describe Maldiney (1991), quien afirma que el niño posee una dependencia hacia la madre, primera, original y perpetua, en la cual éste es pasible del ser.

²¹ La tematización de la angustia expuesta por Ricœur en estos textos tiene estrecha semejanza con la base ontológica de la angustia heideggeriana en *Ser y Tiempo*. Sin embargo, Ricœur revela el fenómeno de la angustia en la perspectiva de la afirmación originaria, mientras que Heidegger considera que la negatividad óntica radical de la angustia posibilita la manifestación del ser, revelada al Dasein a través de su propia experiencia de “nihilización”. Cf. M. Heidegger (1927, § 40).

²² No entramos en el análisis de los distintos niveles de la angustia y sus modulaciones en la historia (Ricœur, 2015: 376).

limitativa del querer-vivir que se afirma *a pesar* de dicha amenaza. Su aguijón nos golpea con esa contingencia que refiere el límite: en la impotencia del sufrimiento, en la inseguridad en nuestras capacidades, en la inevitabilidad del envejecimiento, en la experiencia de nuestro advenimiento casual a esta vida y en su inevitable final. La angustia primaria "(...) corroe mi ser en el mundo" (369), dejando la presencia carnal como única réplica. Esta angustia es "imperfecta" (*Ib.*) nos acecha "sin tocarnos", y no logra imponerse cabalmente, pero a ella replica el querer-vivir como respuesta rotunda ante la amenaza de mi existencia en su totalidad. La existencia se afirma en el vértigo y trasciende su propia negatividad. El límite se experimenta como tal en la apertura, la apertura es trascendencia del límite. Esta circularidad expresa la dinámica propia de la finitud que acompaña el existir en su afirmación originaria. Los fenómenos defectivos como el impulso suicida o aquellos extraordinarios como el sacrificio por una causa permiten a Ricœur mostrar la justeza de su descripción (370). Tras la afirmación existen razones para querer-vivir o razones para no querer-vivir (*Ib.*), las cuales suponen una comprensión y no una respuesta ciega, ya en este nivel primario del querer-vivir que puede flaquear.

La angustia puede ser interpretada finalmente como "impulso" que nos sitúa en el núcleo de nuestra finitud y nos enfrenta a la fragilidad de nuestra libertad. La libertad queda así expuesta en ella misma a la degradación, es afirmación que puede caer. De ahí su referencia al problema del mal, tema crucial para Ricœur, que culmina el análisis de este artículo siguiendo a Kant (381). La libertad enfrenta el mal, negatividad a la que está expuesta por su polo subjetivo: "Hacer y hacerse haciendo"; tengo miedo de no poder, tengo miedo de ser presa

de una impotencia, presa de un maleficio, de un encantamiento, del que sería al mismo tiempo autor y víctima” (378).

En síntesis, la experiencia de cerrazón radical de nuestra existencia es mediada por la afirmación originaria. Ricœur reafirma el concepto ontológico-existencial de la angustia de Heidegger (1927)²³. Ratifica la interpretación de la angustia como disposición afectiva que no es un miedo óntico, sino el *retroceso* a una nada más global, descrita por Heidegger como la pérdida total del arraigo al mundo y a las cosas; ese “retiro” e insignificancia de lo intramundano hace de la angustia un temple ontológico revelador del mundo en su mundaneidad. Asimismo, al *Dasein* le es revelado su poder-ser más propio, “(...) su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos” (Heidegger, 1997: 210). Esta correspondencia del planteamiento de angustia, negatividad y libertad resulta notable. Sin embargo, en la ontología de Ricœur prima la afirmación del ser, del querer-vivir, más originaria y determinante que la muerte, considerada por él como fenómeno “exterior” a la vida (Ricœur, 2015: 369). Ricoeur otorga al nacimiento el rol existencial destacado. Cuando Heidegger enfatiza la prioridad ontológica de la *Unheimlichkeit*, ese no-estar-en-casa que “(...) *debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*” (Heidegger, 1927: 211), Ricœur (2003: 407) considera ontológicamente más originarios el esfuerzo por existir y el deseo de ser.

Por último, el análisis de la afirmación originaria exhibe un sentido profundo de esperanza en Ricœur. La afirmación es más originaria que la negatividad, su irrupción no anula la angustia, no impide su sentir, pero se “consuela” con una esperanza tímida que nace de un *presentir*

²³ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927, § 40).

“(…) una totalidad buena del ser en el origen y el final del “suspiro de la creación” (Ricœur, 2015: 384), que no tiene el sentido de una garantía, sino de una “(…) idea reguladora de mi tacto metafísico; y permanece inextricablemente mezclada con la angustia que presiente una totalidad propiamente carente de sentido” (385). La receptividad es espera de una llegada, apertura al misterio en esa nada que asedia, sin ser la última palabra. Así, “ (…) la afirmación original, secretamente armada de esperanza, no opera ninguna *Aufhebung* tranquilizadora; no “supera”, sino que “enfrenta”; no “reconcilia”, sino “consuela”; es por eso que la angustia la acompaña hasta el último día” (*Ib.*).

3.2. El cuerpo y su receptividad

El análisis de “Negatividad y Afirmación originaria” (1955) nos permite la aclaración de la receptividad propia del cuerpo. La tensión constitutiva de la finitud entre apertura finita y experiencia del límite, que constituye una clave de desciframiento hermenéutico, encuentra su fundamento en la constitución humana corporal. Ricœur desarrolla la idea de recepción corporal examinando el fenómeno de la percepción y exhibe allí esta condición mixta de parcialidad y trascendencia. El cuerpo aparece a primera vista bajo el signo de la cerrazón finita, pero una descripción atenta muestra su apertura en diversos actos:

(…) apertura de la necesidad por la cual carezco de algo del mundo; apertura del sufrimiento mismo por el cual me descubro expuesto al afuera, expuesto a sus amenazas (...) apertura de la percepción por la cual recibo al otro; carecer de..., ser vulnerable, recibir, he ahí tres maneras irreductibles entre sí de estar abierto al mundo (Ricœur, 2015: 388).

El cuerpo nos abre el mundo y por él somos capaces de afección: compartimos con otros, tenemos iniciativa en el mundo y desplegamos nuestro querer. La apertura corporal caracteriza las posibilidades del ser-en-el-mundo que engloban la acción y la pasión humanas. A primera vista, parecería que la dependencia del mundo constituye la finitud de la apertura, pero el mundo, aclara Ricœur (389), no es la frontera sino el correlato de la existencia. El cuerpo media en la apertura, pero es una mediación intencional dirigida al mundo. Con todo, es una apertura que posee su propia estrechez constitutiva, su finitud. Su estrechez se manifiesta en la percepción o el acto de recibir (*Ib.*). Ricœur centra el análisis en el punto de vista para referir expresamente la finitud inherente a la receptividad como tal. Esta descripción fundamenta uno de los primados de la hermenéutica, a saber, el carácter mediado de los procesos de apropiación comprensiva del sentido. La condición corporal determina la condición holístico-contextualista del acceso comprensivo-interpretativo al sentido (Vigo, 2011: 181). El cuerpo, por su estrechez de perspectiva, exhibe la condición mediada de nuestro comprender y delimita el acceso hermenéutico de la comprensión.

Consignemos brevemente los elementos más notables de la finitud de la perspectiva en la percepción: primero, su unilateralidad (percibo la cosa por escorzos y no la totalidad que debo unificar); segundo, su inadecuación temporal (siempre determinada como presente); tercero, su parcialidad espacial (mi "aquí" irrebasable). Estos componentes exhiben la finitud específica del recibir situado y de lo percibido unilateralmente por mí (Ricœur, 2015: 389). Ricœur corona este análisis con la interpretación del punto de vista finito y su transgresión constitutiva. Este paso hermenéutico notable refiere el carácter

anticipativo-proyectivo del acceso comprensivo (Vigo, 2011: 184) en la *intención de* significar que trasciende el punto de vista, el escorzo puntual, la cara que veo de la cosa, etc. (Ricœur, 2015: 390). Encontramos así, una transposición del querer-vivir inscripto en la afirmación originaria al querer-decir inherente al comprender: " (...) no soy solo mirada, sino querer decir y decir" (*Ib.*). Así, el corolario hermenéutico del análisis fenomenológico de la recepción es la cualidad específica del comprender apropiador del sentido, que sobrepasa la intención perceptiva finita, que otorga la plenitud de lo percibido a cada instante, en cuanto a la intención de verdad, al querer decir. Por tanto, finitud y trascendencia, apertura y límite, expresan la contraparte irreductible de la inmediatez del ver, del percibir, de esa primera percepción clara, ofrecida, abierta, según expresa Ricœur (391), pues muestran el reverso de opacidad que atraviesa la mediación corporal relativa a todas las experiencias y su impulso de superación. A juicio del filósofo, en el carecer de..., el padecer, expresar, recibir, poder, etc., late el carácter especificado y electivo de la necesidad (*Ib.*). Sin embargo, la intención de verdad es transgresora porque interpone una "distancia" del mundo en la cual "reconoce" la parcialidad de la recepción. Experimentamos el punto de vista porque apuntamos a la cosa en su sentido más allá de todo punto de vista (*Ib.*). En definitiva, finitud y trascendencia son correlativas o como señala Ricœur " (...) solo puedo hacer la prueba en el movimiento que tiende a "superarlas" (392). Apertura y clausura de nuestra afección son rasgos esenciales de esta condición finita: nuestra afectividad es comprensiva; nuestro sentir es revelador de esa dialéctica de manifestación y ocultamiento. La *Befindlichkeit* es el *encontrarse* por el que sentimos " (...) esa muda e indecible presencia ante sí del cuerpo" (391). Dicho temple es nuestra

forma carnal de recibir el mundo en el "aquí y el ahora". En ese sentido, el cuerpo "habla" pero su voz es muda y refleja su opacidad profunda. Por ello, "Que el cuerpo no pueda ser pura mediación sino que sea también inmediato para sí mismo, esa es su clausura afectiva" (*Ib.*). Ricœur sintetiza en el *carácter* esa inmediatez afectiva del cuerpo respecto de sí mismo, " (...) el carácter es la apertura finita de mi existencia..." (392). Esta base afectiva de apertura es una presuposición del gesto afirmativo "Yo puedo" que es la perspectiva práctica del "Yo quiero" (391). El querer resulta un punto antropológico neurálgico en el cual está cifrada la posibilidad misma de la trascendencia de nuestra apertura finita. "Nos vemos así remitidos, por la prueba de la necesidad y del dolor, del deseo y del temor, a buscar en el acto mismo del querer la superación originaria de nuestra finitud" (392). En suma, el querer-vivir, el querer-decir, el querer-hacer y también el querer-cumplir-la-palabra, exhiben esa marca afectiva de nuestra finitud en tanto que apertura, trascendencia y superación, es decir, como capacidad. Ricœur concluye: "(...) la noción de límite aplicada a la existencia humana tiene una doble significación; por un lado, designa mi *ser-ahí limitado* en tanto que perspectiva; por el otro, designa mi *acto-limitante* en tanto que intención de significación y de querer" (*Ib.*). El acto es *primero*²⁴ en tanto que en su deseo, en su intención de... sobrepasa la perspectiva al reconocerla/revelarla en su límite.

²⁴ Esta prioridad sugiere la huella aristotélica de una ontología del acto, sin embargo, se trata de un acto que incorpora las nociones de deseo y de posibilidad e intención, que son repensadas en la ontología ricœuriana a la luz del esquema dialéctico de actividad/pasividad (Ricœur, 1990, Estudio décimo).

4. Libertad y apropiación de sí

4.1. El sentir y su pasividad receptiva

La reflexión acerca de la libertad es indesligable de la base afectiva que revela nuestro querer. La afectividad enfrenta su negatividad específica en la experiencia de la falta, en el carecer de... (388) que es la expresión de nuestro estar volcados perceptivamente al mundo; ese polo de pasividad acompaña la actividad desde el inicio. Este carecer de... expresa un no dominio del mundo, en la niñez por ejemplo, la necesidad de dar los primeros pasos impulsa a superar una *precariedad* inicial, sentida como exposición o incluso como amenaza. El sufrimiento en la enfermedad también nos incapacita y exhibe nuestra *vulnerabilidad*. Por último, nuestra pasividad en el comienzo de la vida sumada a la anticipación proyectiva del fin, son fenómenos existenciales reveladores de nuestra *receptividad* y *contingencia*. Estos rasgos existenciales *a pesar de* su pasividad correlativa comportan manifestaciones afirmativas del ser, posibilidades provechosas para la vida, que Ricœur sintetiza en la apertura que constituye nuestro ser corporal:

(...) por la expresión, mi cuerpo expone lo interior en lo exterior, como signo para otro, mi cuerpo me hace descifrable y me entrega a la mutualidad de las conciencias. Por último, mi cuerpo ofrece a mi querer un paquete de poderes, de pericia, amplificados por el aprendizaje de la costumbre, excitados y desajustados por la emoción... esos poderes me vuelven el mundo practicable, me abren a la utilización del mundo, por lo que me permiten tomar de él (*Ib.*).

Estos núcleos de "potencialidad" y de "negatividad" de mi apertura al mundo están sosteniendo el poder-ser que me inclina a ser libre. La negatividad comporta entonces, si se nos permite, una forma de "nihilización productiva", puesto que su fuerza de negación alcanza su grado más creador en la libertad, como negación de la negación, es decir, afirmación en el suelo de la negación. De esta manera, todo lo que originalmente pudiera ser experiencia de clausura, en el carecer de..., ser vulnerable a..., recibir perceptivo *del* mundo, etc., conlleva grados de apertura. La clausura afectiva del propio cuerpo, por su inmediatez respecto de sí mismo "afecta" al querer, pero esa afección es de doble valencia:

"Ese mismo factor de clausura lo encontramos en todos los poderes que permiten actuar al querer. Todo querer es un complejo de potencia e impotencia (...) Un poder que tiene una forma, eso es el "Yo puedo"... (*Ib.*).

El "Yo puedo" exhorta a cumplir una promesa y da el valor que le falta a las cosas en el proyecto. Es decir, el "yo hago" es la prueba de la superación del ser-dado en el ser del valor (411). Asimismo, el "yo soy" agrega valor a la existencia propia en el "yo valgo" y a la ajena en el "tú vales". Tras esta "(...) impugnación de lo real por la cual surge un valor en el mundo se esconde una afirmación de ser" (407). La afirmación de ser es mediada por las condiciones fácticas de la existencia que configuran la vida. Por tanto, el sentido ontológico de la afirmación originaria en clave antropológica debe entenderse como un proceso de *apropiación de sí*.

4.2. Libertad: odisea de apropiación

La libertad ha sido presupuesta en los análisis ontológicos anteriores como la "tenacidad" para existir *a pesar de* los condicionamientos involuntarios de la acción (Ricœur, 1950). El fenómeno de la *apropiación de sí* es indesligable de la libertad (Ricœur, 2013: 209)²⁵, dado que ésta no se manifiesta en la inmediatez de un acto, sino que se atesta en el largo trayecto de la existencia:

El "yo puedo" debe ser igualado por todo un curso de existencia, sin que ninguna acción particular testimonie ella sola... es todo un curso ulterior, toda una duración a venir, que es requerida para *testimoniar* el ser-libre (...) Se puede llamar (...) ética esta odisea de la libertad a través del mundo de las obras, este viaje de la creencia ciega (*yo puedo*) a la historia real (*yo hago*) (Ricœur, 2006: 712).

La hermenéutica del sí mismo es una exploración que va recopilando los hitos de ese viaje en que el sí se conquista a sí mismo en su ipseidad y en dicha aventura redescubre su relación originaria con la alteridad. La identidad narrativa acredita una temporalidad constitutiva del sí que excluye la posibilidad de cosificar su comprensión, aceptando: "...la potencia afirmativa de existir, que implica un tiempo indefinido, una duración que no es otra cosa que la continuación de la existencia" (Ricœur, 2003: 407). El desafío de la reflexión (Ricœur, 1990), se evidencia por la dificultad del proyecto: la pregunta por el *quién* y no acerca de un *qué*. Se trata de un sí mismo que deviene sujeto a través de una acceso mediado, que alcanza la comprensión de

²⁵ No podemos abordar de manera detallada las distintas facetas implicadas en el examen de la libertad. Cf. Ricœur (2013: 201).

sí en distintas interpretaciones y relatos en los cuales existe. Ricœur (1990) describe la opacidad de la comprensión del sí mismo anclada en el trípode de la pasividad o alteridad, a saber: 1º la alteridad de la carne (inmediatez de nuestro cuerpo propio que es clausura), 2º la alteridad de la conciencia (voz anónima a la que consentimos), 3º la alteridad que proviene del otro (cuya solicitud nos conmina). Estos tres niveles de pasividad tienen un carácter receptivo indiscutible. El cuerpo propio posee una receptividad doble: es inmediatez por la cual el sí resulta íntimamente afectado, una forma de manifestación del ser del hombre consigo mismo, y es afectado intencionalmente en su recepción del mundo, por esa *profunda pertenencia y complicidad al ser de las cosas* (Ricœur, 2004: 102). La voz de la conciencia exhibe una receptividad compleja, cuya interpelación manifiesta esa dialéctica de actividad/pasividad que nos hace debatirnos entre la escucha y la negación (Ricœur, 1996: 381). Por último, recibimos la solicitud del otro al acoger su llamado, pues como señala Ricœur, cómo podría el otro hacernos su rehén (Lévinas), sin un quién que fuera conminado (378).

Por otra parte, la apropiación de sí despliega el *esfuerzo* y *deseo* (Spinoza), nociones que configuran la apropiación de sí en su dinamismo ontológico irreductible. El *esfuerzo para existir (conatus)* manifiesta "la potencia afirmativa de existir" y *el deseo de ser* es "expresión de la falta" que lo determina (Ricœur 2003: 407). Esfuerzo y deseo se apropian progresivamente, mediante esta tarea de largo aliento que nos constituye en sujetos *capaces* de libertad: "(...) la afirmación de ser en la falta de ser, esa es la estructura más originaria que está en la raíz de la ética. En ese sentido radical, la ética consiste en la apropiación progresiva de nuestro esfuerzo por existir" (*Ib.*).

La apropiación de sí afectada por la determinación temporal e histórica posee un sentido narrativo. La vida del hombre está tejida por las historias enmarañadas en la vida de los otros, en las narraciones comunes, en los mitos fundadores, en la identidad colectiva que va forjando las identidades individuales. Este zócalo vital-existencial simbólico abarca el mundo cultural y lingüístico de las significaciones sociales y políticas heredadas, que permiten forjar innovaciones y abrir rumbos nuevos. Por ello, resulta imposible asir al hombre en sus rasgos característicos mediante un acto totalizador definitivo (Ricoeur, 2013: 234). Las interpretaciones no son definitivas pues el hombre se busca a sí mismo por diversas vías y se encuentra progresivamente, en cada época, con desafíos inesperados que surgen en la "(...) travesía por los oficios, los roles sociales, las instituciones, las obras, una *política*, que justifica la creencia puramente puntual, formal y vacía del *yo puedo*" (Ricoeur, 2006: 711). El conflicto surge de la polisemia de la acción y de la pluralidad humana, pero también nace desde la propia apertura al sentido. La libertad del hombre está marcada por esa desproporción de sí a sí que genera una relación dialéctica:

(...) tendida entre una exigencia infinita, que refleja su poder ilimitado de auto-afirmación, y la tarea de autorrealización en una realidad finita. La individualidad no es otra cosa que esta confrontación entre el infinito de la reflexión y la finitud de la actualización (Ricoeur, 2013: 225).

La libertad afronta la bipolaridad de afirmación y negatividad en la tensión dialéctica de finitud e infinitud. Este *desproporción* de la existencia en el seno mismo de la vida afectiva entre el deseo vital y el

amor intelectual (Ricœur, 2004: 328), desafía al hombre, lanzado más allá de sí, al esfuerzo de *devenir un sí mismo*, en la tarea de apropiación de sí. La libertad debe ajustar esa desproporción interna en la efectuación en el mundo: el retorno a sí desde “fuera”, el desposeimiento de sí a partir de su ser-en-el-mundo, única mediación que permite al existente apropiarse de sí mismo. La existencia es apertura en la distancia de sí, negociación entre la objetivación y la subjetivación: un volver a sí enriquecido por la alteridad y por el mundo. La expresión “animal hermenéutico” de Michel, adquiere así pleno sentido: “(...) se puede decir que no existe sujeto en Ricœur, si se entiende por “sujeto” una concepción fija, inmutable, substancialista del ser. Sólo existe devenir-sujeto, es decir, subjetivación coextensiva con el proceso interpretativo de las mediaciones” (Michel, 2009: 65).

5. Estadio ético de la recepción

5.1. Atestación de sí

La apropiación de sí contribuye al “espesor de sentido” logrado en la ética de Ricœur (2013: 227)²⁶, y ésta aporta rasgos receptivos ejemplares en relación a la solicitud, que alcanza su coronación en la noción de atestación. El análisis onto-antropológico previo posee ramificaciones éticas innegables. El mismo índice de negatividad determina la relación afirmativa con el otro (Ricœur, 2015: 395). Se trata de una “transposición” del esquema de la perspectiva finita de la percepción a la *imaginación* de otra perspectiva, que permite al sí mismo descentrar su unilateralidad, mirada parcial de la primera

²⁶ En sentido inverso, se detectan elementos de una ética incoativa en *Voluntario e Involuntario* (Ricœur, 1950), en la dimensión de la libertad como decisión en el *Hombre Falible* (Ricœur, 1960), en la relación de afectividad y fragilidad en la *Simbólica del Mal* (1960).

persona, yo, considerando el polo del *tú* que desafía su libertad y el polo del tercero, *él*, del lenguaje narrativo y las instituciones justas. “La imaginación simpática de otra perspectiva” (*Ib.*), me limita y obliga a trascender mi propia perspectiva. Este paso del sí mismo al otro por vía imaginativa descentra al sí de la afirmación en la apertura al otro, la cual implica el límite ético de la propia perspectiva (Amalric, 2006)²⁷.

El otro solo me limita en la medida en que planteo activamente esta existencia; participo imaginativamente de esa limitación de mí mismo; a partir de ahora la apercepción de otro hace aparecer mi finitud como desde afuera, superada en otro (Ricoeur, 2015: 395–396).

Esta apertura receptiva que es imaginación de otra perspectiva comporta, en un segundo nivel, una negatividad de otro orden, de carácter ético, en la que el otro “(...) es el no yo por excelencia...” (396), y desafía mi capacidad de respuesta, siempre falible, a su solicitud. La experiencia del límite de mi existencia por la irrupción de otra existencia conlleva al unísono dos pasos: mi propia apertura experimentada por el límite que me muestra que “no estoy solo, hay otro”, y la asignación al otro de valor, una existencia-valor. En ese sentido, la ética abre una dimensión de trascendencia de la finitud que supone “subir un grado” en la escala de la afirmación de sí del hombre capaz mediante la acogida al otro. La dimensión de la identidad que descubre esa capacidad de atestación es la ipseidad (Ricoeur, 1996: 351). La atestación de sí impulsa el acto nihilizador del existir a su grado afirmativo más elevado por la receptividad del otro distinto de sí. La atestación de sí se sitúa más allá del plano del “yo puedo”, pues aterriza el querer (Ricoeur, 2015: 391) al plano del “yo hago” que trasciende la finitud propia en

²⁷ Cf. el lúcido análisis de Amalric (2006) sobre la atestación y sus implicancias hermenéuticas en Ricoeur.

pos de la alteridad. La presencia insustituible de otro llama a mi desposeimiento. La atestación de sí supone un momento afirmativo que se expresa en la capacidad de responder al otro, atestiguando un "podérselas" con su llamado (Ricœur, 1996: 330). La ipseidad, que es finalmente lo atestado, está codeterminada originariamente por la alteridad; el otro es mediación fundamental del sí mismo ético y, al mismo tiempo, ensancha sus capacidades de auto-distanciamiento: la unilateralidad del interés propio se relativiza por la irrupción de otro que lo interpela.

Hemos recorrido dos peldaños en la escala onto-antropológica: el primero es la "vehemencia de existencia" por la cual afirmo el ser; el segundo es la apropiación de sí que me hace devenir-sujeto en el curso de la vida, por la decisión de continuidad de mi existencia a través de las mediaciones del mundo; el tercer paso es la ipseidad, que afirma la identidad del sí mismo en su capacidad responsiva a la alteridad. La ipseidad alcanza su "prueba" en la atestación, en la confianza en sí, que no "demuestra", sino que "muestra" al sí en su capacidad de obrar/padecer con y para otro (334). La promesa es el gesto ejemplar de la atestación de sí. Su fuerza afirmativa proviene de la convicción, pues se basa en una seguridad – arrojada – acerca de la propia capacidad de cumplir la palabra empeñada (118). A través del compromiso expresado en la promesa trasciendo mi aquí y ahora; lanzo mi existencia en posibilidades que me superan, que anticipo con la sola fuerza de la imaginación apoyada en la voluntad de cumplimiento (Amalric, 2006). La afirmación de la atestación está colgando de una negatividad: la capacidad de prometer es a la vez voluntad de no fallar, voluntad de voluntad (Ricœur, 2015: 394), afirmación que puede flaquear.

La atestación refiere una dimensión existencial cuya estructura temporal determina la dimensión ética de la identidad humana. El sí mismo atesta su ipseidad, es decir, la afirmación de sí en el tiempo; afirmación que es mediada por la alteridad. La ipseidad es la esfera de la identidad que se reivindica continuamente en su receptividad al otro. La dimensión ética de la promesa revela un sí capaz de ser tocado afectivamente por el otro. Si no pudiera sentir al otro como un igual, si no pudiera ponerme imaginativamente en su lugar, si no tuviera la capacidad de interpretar su pedido, no podría comprometerme a responder a su solicitud. La promesa reúne en un mismo acto el ser-responsable y la capacidad de estima de sí: pues el sí mismo se valora por su capacidad de responder al otro, sin la cual no habría ipseidad (Ricœur, 1996: 119). Asimismo, la promesa es un acto bilateral, que congrega a dos: el otro es receptivo a la palabra dada, la "interpreta" y acepta, cree en ella. Sin esta "confianza" cruzada del sí en su capacidad y del otro en la fidelidad a la palabra recibida, no habría posibilidad de relación ética. La reafirmación mutua es revestida en la vida ética de valor: atestación es también reconocimiento. Se trata de un acto en que el sí al atestiguar su compromiso con otro abre un espacio al reconocimiento mutuo. La atestación es entonces atestación-reconocimiento. Los otros de alguna forma testimonian con su reconocimiento que soy alguien en este mundo (Greisch, 2015: 158).

De esta manera, la ipseidad revela un grado de afirmación de sí que refleja una identidad distinta al carácter, cuya permanencia responde a la estrechez de nuestra apertura finita (Ricœur, 2015: 391). La ipseidad es la dimensión de la libertad que otorga valor, que escucha y responde al otro, a pesar de las limitaciones propias de toda existencia finita. Así, la atestación testimonia mi poder-ser y mi poder-responder

(392). La libertad anclada en la ipseidad lanza al existente a la odisea de ser plenamente un sí mismo y despliega su capacidad de auto-imputación, su ser-responsable. Este grado de receptividad-responsiva o de responsabilidad, como señala justamente Jonas, caracteriza al ser del hombre de manera eminente.

5.2. Doble receptividad: cuidado y reconocimiento

Una reflexión anticipativa de la ética que reafirma la capacidad responsiva del sí mismo y el reconocimiento la encontramos en el análisis de la fragilidad afectiva en el *Hombre Falible* (Ricœur, 1960). Ricœur se refiere allí a tres pasiones antropológicas ejemplares: el tener, el poder y el valer. Sin detenernos en dicha caracterización, no interesa la rehabilitación ontológica de la afectividad que permite conectar este suelo fundamental con la dimensión ética. Ricœur se refiere a la “paradójica textura intencional” (Ricœur, 2004: 106) del sentimiento, en cuya vivencia coinciden una intención y una afección, una aspiración trascendente y la revelación de una intimidad (107–109). El sentir complementa al conocer aportando vivencias inaprehensibles por la sola representación intencional de las cosas²⁸. Su sentido ontológico ejemplar reside en “... la ligazón indivisible de mi existencia con los seres y con el ser por medio del deseo y del amor” (*Ib.*). El sentimiento es una especie de “conciencia” o *inesse* originario; una pertenencia existencial al ser (120). De esta manera, el sentimiento tiene una función universal de religarnos al mundo. Es decir, el sentimiento “... une la intencionalidad que me lanza fuera de mí a la

²⁸ Su aporte sirve de contrapeso a la objetivación. Ricœur sostiene: “[...] el sentimiento, se entiende como la manifestación de una relación con el mundo que establece continuamente nuestra complicidad, nuestra inherencia, nuestra pertenencia, más profundas que cualquier polaridad y que cualquier dualidad.” (Ricœur, 2004: 103).

afección por la cual yo me siento existir...” (2004b: 330), y en ese sentir con... quedan coimplicados los otros.

La pasión del valer es una forma de pertenencia afectiva fundamental del sí mismo al ser y a la vida compartida con otros. Su negatividad específica o desviación es el egoísmo, pasión narcisista que desconoce al otro. Sin embargo, esta negación efectiva en el valer auto-centrado no desmiente la dimensión de copertenencia al ser. El valer es la pasión que busca el reconocimiento del otro y exhibe la necesidad de estima de sí, no sólo como intención auto-centrada, sino como pasión expuesta en su realización a la presencia del otro y en cuya relación de reconocimiento éste se constituye. Si bien en la objetivación del valer en el mundo histórico y social encontramos formas de desviación aberrantes como el desconocimiento, egoísmo, invisibilidad o exclusión de otros, esto no niega que en las pasiones sociales y culturales no existan significaciones que apuntan a un deseo profundo en el hombre en la raíz de su afectividad, de encontrarse a sí mismo, que siempre es mediado por la búsqueda de reconocimiento mutuo (328). Así, el desprecio u otras formas de desconocimiento más sutiles en nuestra sociedad representarían una negatividad sobre la cual se afirma el reconocimiento. Esta afectividad fundadora del sentir humano abre la posibilidad de una complicidad originaria con otros, desde el comienzo - desde el nacimiento, si se puede decir, en la receptividad del otro-, y modula originariamente nuestra capacidad de hospitalidad²⁹. Esta respuesta tan primaria en la vida humana, entreteje diversas formas de mutualidad que pueden ser sintetizadas en el cuidado. El cuidado del otro es una experiencia afectiva de entrega que supone la hospitalidad,

²⁹ Desarrollo este tema en *Connaissance de soi et reconnaissance. Bases éthico-anthropologiques de la justice dans la pensée ricœurienne. Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, 6(2), 2015, 68-87.

el descentramiento del sí mismo y la delicadeza para alcanzar la justa distancia de una protección sin dominación, un dejar ser al otro *vigilante*. Esta solicitud que Ricœur trabaja en la ética, requiere sabiduría práctica, ese recurso ético imperioso en la vida compartida. Podemos acudir, si se nos permite, a un ejemplo de ese tino *phronético* en la relación del cuidado de la madre al recién nacido. En dicha hospitalidad primaria subsiste la posibilidad de la desprotección, del descuido, negatividad anidada en la disimetría de esta relación. La receptividad es bidireccional: receptividad pasiva del niño al cuidado de la madre y receptividad activa de la madre frente a la necesidad del recién nacido. Esta doble receptividad señala una relación de hospitalidad del sí mismo con el otro desde el origen: una copertenencia afectiva asimétrica en que el otro nos hace responsables. Este modelo está en la raíz de las distintas formas hospitalarias que se desarrollan en las relaciones de reciprocidad en el mundo adulto. La reciprocidad de las relaciones cara a cara tiene su correlato en el mundo social y en la vida política a través del modelo del reconocimiento. Este modelo de hospitalidad, sea que se lo encuadre en la lucha hegeliana, o en la mutualidad ricœuriana (Ricœur, 2004), que pudiera pecar de una cierta ingenuidad o mirada optimista, representa sin embargo un camino ético de tolerancia a conquistar y exhibe, a pesar del difícil e inevitable enfrentamiento humano en el conflicto, la capacidad de empatía y apertura a otras perspectivas. Sin abordar las complejidades desarrolladas por Ricœur acerca del reconocimiento y su institucionalidad públicaa (*Id.*), encontramos su vocación hermenéutica de apertura a las diferencias, que resulta esencial para arbitrar los conflictos irreductibles de la vida humana. La vocación de escucha de las diversas formas de comprensión del sentido, la distinción de diversas

esferas de justicia (Walzer) provee de un modelo ético y no solamente epistemológico, al proponer una canalización de la conflictividad propia de la vida social y política. La sabiduría trágica es en este sentido un ejercicio hermenéutico instructivo para la sabiduría práctica (Ricœur, 1996: 261), último recurso del juicio moral en situación que armoniza la exigencia de la ley y el *tacto* insustituible en la aplicación concreta. Esta postura articuladora engloba una propuesta "militante" en relación al compromiso responsable con la vida social y sus urgencias contingentes, pero al mismo tiempo está abierta a la compasión que nos desafía a responder reflexivamente a sus problemáticas.

6. Conclusión

El desarrollo de la recepción ha conducido el análisis desde la neutralidad ontológica a la dimensión de receptividad ética. La capacidad existencial de la recepción cubre el largo trayecto por el cual el sí mismo se afirma en la existencia como libertad. La relación recíproca de voluntario e involuntario registra inicialmente la dialéctica de recepción. La dinámica del lenguaje, en el paradigma de la hospitalidad de la traducción, encierra ese mismo gesto hermenéutico de reciprocidad del decir y del escuchar, otra forma de recepción en la palabra. El acto de responder, una forma elemental del lenguaje, posee un sentido ético indiscutible, a través del cual acogemos la interpelación del otro: aceptamos su pedido y no defraudamos su confianza. El umbral ético de la receptividad deriva de nuestra apertura primordial al mundo, una recepción que está antes incluso de la acción, porque posee un momento irreductible de pasividad, instaurado desde una intencionalidad que nos adviene y reclama más allá de nosotros mismos. La recepción es esencial a la vida misma, desde el nacimiento recibimos

el ser por y gracias a otro. La hermenéutica revela esa necesidad de recepción, deseo de recepción y esfuerzo de recepción. En el acto primitivo e involuntario del no-saber admirativo recibimos un mundo en el que el comienzo es siempre un poco a ciegas, necesitamos superar ese estado de inoperancia, de falta de dominio, de precariedad. La recepción está también en el momento instaurador que constituye la escucha, la humilde reserva de la inexperiencia, la inevitable perspectiva finita y situada en un mundo dado. La receptividad refleja el esfuerzo para existir que nos impele a la reafirmación de nosotros mismos. Una odisea que requiere al otro, compañero de ruta que nos lleva a vencer el miedo a la desaprobación, mediante la confianza en que es un igual a quien reconozco al acoger su llamado, que me hace responsable. La recepción marca el polo afirmativo de auto-aceptación, de confianza en las propias capacidades, de consentimiento a la propia debilidad y humildad ante nuestro padecimiento. La existencia se erige como atestación de sí, con y para otro, a pesar de la experiencia efímera de nuestra temporalidad finita. Existir implica responder al reto de mantenerse en el ser. La hermenéutica de la recepción atestigua, en suma, el carácter finito de la comprensión. Una comprensión provisoria que se hace consciente de su falta, que atestigua, en el largo recorrido de la vida, el deseo de ser y el esfuerzo para existir. Desde esta perspectiva, se entiende la pregunta de Ricœur: " (...) ¿el ser tiene prioridad sobre la nada en el corazón del hombre, es decir, en el corazón de ese ser que se anuncia, él mismo, por su singular poder de negación?" (Ricœur, 2015: 386).

Referencias

Amalric, J.-L. (2006). L'expérience brisée et l'attestation dans l'herméneutique critique de Ricœur. En Deniau, G., Stanguennec, A., (Ed.), *Expérience et herméneutique*. Actes du colloque des Nantes de Juin 2005. Paris: Le Cercle Herméneutic Editeur, 1-13.

Amalric, J.-L. (2011). Affirmation originaire, attestation et reconnaissance. *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies*, 2(1), 12-34.

Barbaras, R., Benoist, J., Brunel, S., Courtel, Y., et al. (2014). L'essence de la réceptivité: transpassibilité ou désir? En *Maldiney une singulière présence*. Paris: Éditions Les Belles Lettres, 17-31.

Busacchi, V. (2013). *Pour une herméneutique critique: Études autour de Paul Ricœur*. Paris: L'Harmattan.

Contreras, B. (2012). *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricœur*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

Di Martino, C. (2010). *El conocimiento siempre es un acontecimiento*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Greisch, J. (1985). *L'Age herméneutique de la raison*. Paris: Éditions du CERF.

Greisch, J. (2001). *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.

Greisch, J. (2015) *L'Herméneutique comme sagesse de l'incertitude*. Paris: Cercle Herméneutique.

Gadamer, H.-G., (1999). *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós.

Grondin, J. (2003). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: PUF.

Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.

- Kearney, R., (2005). *On Paul Ricoeur. The Owl of Minerva*. England, Hampshire, Ashgate.
- Maldiney, H. (2007). *Penser l'Homme et la folie*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Michel, J. (2006). *Paul Ricoeur une philosophie de l'agir humain*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Michel, J. (2009). El animal hermenéutico. En Fiasse. G. (Ed.), *Paul Ricoeur Del hombre falible al hombre capaz*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 59–81.
- Nancy, J.-L. (2002). *À l'écoute*. Paris: Éditions Galilée.
- Ricoeur, P. (1950). *Philosophie de la volonté 1 Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier.
- Ricoeur, P. (1966, Février). La recherche philosophique peut-elle s'achever?. *Orientations* (31-44), 1–28.
- Ricoeur, P. (1967, Janvier-Février). Autonomie et obéissance. En *Cahier d'Orgemont*, (59), 3-22.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1995). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2004b). *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Éditions Stock.
- Ricoeur, P. (2006). *El Conflicto de las Interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ricœur, P. (2006). Éthique. En *Encyclopædia Universalis. Dictionnaire de Philosophie*. Nouvelle édition augmentée. Paris: Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 711-719.

Ricœur, P. (2013). *Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences 3*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, P. (2015). *Historia y Verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Vigo, A.G. (2011). Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea. En F. De Lara (Ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*. Madrid: Plaza Valdés Editores, 165–202).