

Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones*

Ricoeur: from the Phenomenology to the Hermeneutics of the Emotions

Por: Luz Gloria Cárdenas Mejía

Grupo de investigación: Filosofía y Enseñanza de la Filosofía

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

lcardenas@quimbaya.udea.edu.co

Fecha de recepción: 23 de noviembre de 2010

Fecha de aprobación: 16 de abril de 2011

Resumen: Este estudio hace parte de una investigación sobre la constitución de la experiencia humana del lugar que toma como punto de partida la observación de Aristóteles sobre un hecho: las pasiones se presentan con el juicio sobre una acción concreta y determinada. En esta ocasión voy a recoger los estudios que aparecen sobre las pasiones, las emociones y los sentimientos que se encuentran en los comienzos de la producción de Ricoeur. Me detengo en Ricoeur, primero, porque la pregunta por la constitución humana del lugar es una pregunta que, se puede decir, pertenece al campo de la fenomenología y la hermenéutica; y segundo, porque Ricoeur hace uso de los anteriores términos y propone diferenciarlos, lo que nos permitirá establecer un marco de referencia sobre sus usos.

Palabras clave: Pasiones, emociones, retórica, fenomenología, hermenéutica.

Abstract: This paper belongs to a research project on how Human Experience of Place has as starting point Aristotle's observation of a fact: Passions present themselves together with judgment on a concrete and determined action. My intention is to collect the studies on Passions, Emotions and Feelings that are to be found in Ricoeur's early production. I consider Ricoeur, firstly, because the question of the Human Establishment of Place, can be said, belongs to the domain of Phenomenology and Hermeneutics. Secondly, because the author makes use of the above terms and proposes to distinguish them, and this will allow us to set up a framework for their uses.

Keywords: Passions, Emotions, Rhetoric, Phenomenology, Hermeneutics.

* Este artículo hace parte de la investigación *La constitución de la experiencia humana del lugar: retórica y emociones* inscrito en la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad de Antioquia y vinculado a la Estrategia de Sostenibilidad del Grupo Interinstitucional Filosofía y Enseñanza de la Filosofía.

Paul Ricoeur percibe que hay una conexión entre el tiempo y la narración y establece que la experiencia humana del tiempo se constituye mediante el entrecruzamiento, que por obra de la lectura, se produce con los relatos de ficción y de historia y con los que se da la refiguración del sí mismo (véase Ricoeur, 1995: 113-115). La preocupación por el tiempo concentró la atención de algunos de los más representativos pensadores del siglo XX, pero a finales de ese siglo y comienzos del XXI la atención se enfoca al espacio y es en este contexto que la pregunta por la constitución humana de su experiencia adquiere relevancia. Ricoeur mismo lo hace en su artículo “Architecture et narrativité” (Ricoeur, 1998) publicado diez años después de *Tiempo y narración* y sobre el que vuelve y añade nuevas precisiones en *La memoria, la historia, el olvido* (véase Ricoeur, 2003: 192-200).

Además, a mediados del siglo XX se da una recuperación de la retórica para la filosofía de la que había sido desterrada, realizada por Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca (Perelman, 1989) en Bélgica y por Stephen Toulmin (Toulmin, 2007) en Inglaterra. Ricoeur mismo reconoce que hay tres disciplinas que se ocupan del discurso: retórica, poética y hermenéutica (Ricoeur, 1991). Paralelamente a ésta se da una reflexión sobre las pasiones, emociones, sentimientos o afectos que concentran la atención, no sólo de los psicólogos y psicoanalistas a los que parecía corresponder su estudio y/o tratamiento, sino de pensadores de muy variadas disciplinas, que se preguntan por su papel en la formación de la subjetividad y las comunidades.

Una conexión entre las pasiones y la retórica vuelve a ponerse de presente, cuando algunos pensadores, entre ellos Ricoeur (véase Ricoeur, *La metáfora viva*, 1980: 49), se refieren a la que Aristóteles hace en su estudio sobre las pasiones en el Libro II de su *Retórica* y al que alude Heidegger en *El ser y el tiempo* cuando dice que es la primera hermenéutica de la cotidianidad del ser uno con otro (véase Heidegger, 1951: §29, 156).

Retórica, pasiones y lugar

En la antigua Grecia, en el espacio de la *polis*, se destinaban ciertos lugares para el encuentro de los ciudadanos con el propósito de que emitieran juicios sobre acciones determinadas y tomarán decisiones. Estos lugares eran, de acuerdo al tipo de juicio, el estrado judicial si se refieren a lo justo o a lo injusto, la asamblea si a lo conveniente o lo inconveniente y las ceremonias públicas si a alabar o censurar (véase *Rh.* 1377 b 20-1378 a 5). Aristóteles, en su *Retórica*, hace eco de las denuncias que pesaban sobre los antiguos retóricos a quienes se les acusaba de

utilizar las pasiones para distorsionar los juicios pero, al mismo tiempo, observa que es un hecho inevitable que se presenten cuando se hacen juicios sobre una acción concreta y determinada (véase Rh, 1354 a 11-18). Por esta razón, toma la decisión de realizar un estudio sobre quienes, sobre qué asuntos y en qué circunstancias, cada una de las pasiones se hace presente. Sólo así, el orador podrá construir sus argumentos sobre las pasiones con los que orientará a los oyentes para favorecer y no distorsionar la formación de su juicio.

En la *Metáfora Viva*, cuando Ricoeur se pregunta por la innovación semántica, parte de la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles, pues en estas dos obras encuentra precisiones importantes con las que busca responder al problema de la innovación (véase Ricoeur, 1980: 17-69). En *Tiempo y narración* sólo toma la *Poética* (véase Ricoeur, 1995: 80-112), pues su propósito es desarrollar una teoría de la narración a partir de los elementos que encuentra en esta obra. El camino que siguió para pensar la constitución de la experiencia humana del espacio, sigue la ruta trazada en *Tiempo y narración* e incorpora al modelo de la triple mimesis el papel configurador que tienen la arquitectura y el urbanismo (véase Ricoeur, 1998:48), semejante al que tienen los relatos de ficción y de historia para la constitución de la experiencia humana del tiempo. Mi propuesta es regresar a la conexión entre pasiones y retórica puesta de presente por Aristóteles, pues considero que aún no se ha pensado en la posibilidad de incorporar dicha conexión a la pregunta por la constitución humana del lugar. Con el fin de avanzar sobre ésta me propongo recoger algunas de los estudios de Ricoeur sobre los términos emoción, pasión y sentimiento que se encuentran presentes en la primera etapa de su trayectoria intelectual, pero antes de comenzar indicaré los significados que atribuye Aristóteles al término *pathos*.

El término *pathos* en Aristóteles

El término griego *pathos* y sus derivados son utilizados por Aristóteles en el marco de varios de sus estudios. En *Categorías*, *pathos* es el opuesto a la acción y se utiliza para distinguir el actuar del padecer (τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν); por ejemplo calentar o ser calentado (véase *Cat.* 11b 1-4). En *Metafísica* V, cuando se refiere a las cosas contrarias, diferencia el producir del ser afectado (véase *Metaph.* 1018 a 31-35). En el Libro IV una de las maneras de decir el ente es del las afecciones de la sustancia (πάθη οὐσίας) (véase *Metaph* 1003b. 7). Finalmente, en *Acerca del alma* utiliza el término para referirse específicamente a las del alma (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ) e indica que algunas de ellas afectan tanto al cuerpo como al alma y pone como ejemplo la ira (véase *De An.*, I, 1,403 a 16-403b 3). El término *pathos* y sus derivados son usados, en un sentido general, como pasión opuesta a la acción, como

afección de la sustancia y específicamente las del alma y de éstas las que afectan, al mismo tiempo, al cuerpo y al alma. En este último sentido es usado en *Retórica* para precisar sus vínculos con el deseo; en el Libro I con los de apetito e impulso y en el II con éstos últimos y con los de la voluntad. Estas distinciones y diferencias se hacen desde términos que pertenecen a una misma raíz, pero que se traducen al español, en unos casos, por afecciones y en otros, por pasiones.

Emoción, pasión y sentimiento en Ricoeur

De 1950 a 1960 Ricoeur desarrolla una filosofía de la voluntad que construye en tres partes. En la primera extiende el análisis eidético de Husserl al tema de la voluntad. Guiado por la abstracción que procura la fenomenología, se propone la descripción y comprensión de las estructuras fundamentales de lo voluntario e involuntario, lo que es sólo posible al poner entre paréntesis la falta y la trascendencia (véase Ricoeur, 1986: 15). En la segunda y tercera quita el paréntesis, lo que le exige nuevas hipótesis de trabajo y un nuevo método. En la segunda construye una antropología filosófica y en la tercera una exégesis de los mitos. Encontramos en la primera y la segunda parte sus desarrollos sobre las emociones, las pasiones y el sentimiento. En la primera, establece el lugar que tiene las emociones y las pasiones en la estructura de lo voluntario y lo involuntario. En la segunda, desarrolla una filosofía del sentimiento en el marco de una antropología filosófica.

Descripción de la estructura de lo voluntario e involuntario

En esta parte Ricoeur pone en diálogo la fenomenología de Husserl con la filosofía existencial de Gabriel Marcel con el propósito de incorporar al hombre de carne y hueso. Éste lo denomina profundización existencial de la eidética. Para Ricoeur la descripción eidética no alcanza, pues las esencias se vuelven inexactas, por esto “la fenomenología debe superar una eidética demasiado clara, hasta llegar a elaborar “índices” del misterio¹ de la encarnación” (Ricoeur, 1988: 244). Estos índices servirán de diagnóstico y permitirán ampliar los límites que impone la descripción y ahondar en el misterioso pasaje del pensamiento a la acción. La relación entre lo voluntario e involuntario se revela como un conflicto y la intención será comprender este misterio de la existencia como reconciliación (véase Ricoeur, 1986: 31)

1 “Misterio es en lo que me encuentro comprometido. “Hemos querido ubicarnos en la intersección de dos exigencias: la de un pensamiento alimentado por el misterio de mi cuerpo, y la de un pensamiento preocupado por las distinciones heredadas del método husserliano de descripción” (Ricoeur, 1986: 27)

La propuesta de Ricoeur, en esta parte, es describir las estructuras fundamentales que servirán de guía para comprender lo cotidiano

Las formas cotidianas del querer humano se dan como la complicación y, más exactamente, como el enredo y la desfiguración de ciertas estructuras fundamentales que son, con todo, las únicas capaces de suministrar un hilo conductor en el laberinto humano. Ese enredo y esta desfiguración –que buscaremos en el principio de las pasiones y que uno puede llamar falta o mal moral– hacen indispensable esta abstracción específica que debe revelarnos las estructuras o las posibilidades *fundamentales* del hombre. (Ricoeur, 1986:15).

La primera situación que revela la descripción es la *reciprocidad de lo voluntario e involuntario*. La necesidad, la emoción, el hábito, etc. sólo toman un sentido completo en relación con una voluntad a la que solicitan, inclinan y, en general afectan, y que como contrapartida fija sus sentidos, es decir, los determina por su elección, los mueve por su esfuerzo y los adopta por su consentimiento; no hay inteligibilidad propia de lo involuntario, pues sólo es inteligible la relación de lo voluntario e involuntario. Y por esta relación la descripción es comprensión (véase Ricoeur, 1986: 16-17).

La descripción pura es una elucidación de las significaciones que, según Ricoeur, permite la ubicación de nociones cardinales, desde el acto voluntario al involuntario, para luego encadenar lo múltiple involuntario a lo uno voluntario (véase Ricoeur, 1986: 50). Las descripciones puras comienzan con la del decidir, continúan con la del obrar y del mover y llegan hasta la del consentir. De esta manera, Ricoeur pretende romper el hiato, que se ha construido, entre el cuerpo y el alma: “esto significa que la voluntad sólo decide realmente por sí misma cuando cambia su cuerpo y, a través de él, cambia el mundo. En tanto que no hago nada, no he querido nada completamente” (Ricoeur, 1988: 226-227). No se trata, por lo tanto, del imperio sobre un cuerpo inerte sino del esfuerzo que se logra en diálogo con la espontaneidad corporal.

Más aca del esfuerzo, Ricoeur describe las funciones del movimiento, una de ellas es la emoción, las otras dos son el saber hacer preformado y los hábitos. Estas funciones hacen parte de la descripción del obrar y del mover, las que no son posibles de disociar de la decisión sino por abstracción. El proyecto anticipa la acción y esta prueba el proyecto; pero la voluntad sólo decide cuando mueve su cuerpo, lo que quiero, lo muevo (véase Ricoeur, 1988: 226-227).

La emoción, función del movimiento, se encuentra en el orden de la significación, entre el saber hacer preformado y el hábito. El saber hacer preformado es un término que prefiere Ricoeur y que acuña cuando recoge de Merleau-Ponty,

quien pregunta por el sentido del comportamiento humano, sus discusiones con la psicología del reflejo y su diálogo con los aportes de la Gestalt. (Merleau-Ponty, 1957). Los movimientos que eran entendidos como reflejos o instintos, este último aplicado al comportamiento de los animales, deben entrar en el círculo de lo involuntario y lo voluntario, pues la voluntad puede limitarlos en amplitud y retardarlos. Esto se observa cuando aparecen los primeros gestos con las primeras discriminaciones de la percepción (véase Ricoeur, 1988: 258-259). Para Ricoeur, éstos “son esquemas de acción acordados con la presencia del mundo los que servirán de células melódicas a todos los hábitos del cuerpo” (Ricoeur, 1988:275) y es en este sentido, que prefiere la denominación de saber hacer preformado. Sobre este primer esquema se comprende el segundo: la emoción, que se diferencia del anterior en que tiene

el poder de conmover la acción, de agitar el ser, que no consiste ante todo en lanzarlo fuera de sí, sino en sacarlo de la inercia por una espontaneidad que siempre resulta peligrosa para el dominio de sí mismo; si la voluntad debe siempre recuperarse de esta espontaneidad, es con todo a través de ella como puede mover su cuerpo (Ricoeur, 1988: 278-279).

Para precisar su significado vuelve al *Tratado de las pasiones* de Descartes y al *Bosquejo de una teoría de las emociones* de Sartre, donde opta por el término emoción para enfatizar que es una función de movimiento y no una afección, ésta última remite, más bien, a la idea de pasividad y receptividad que se tiene cuando se usa el término de pasión y que sin embargo conserva Descartes. Hace, también, una corrección al término emoción, usado por Sartre, pues con éste tan sólo se refiere a lo que para Ricoeur son pasiones y propone las siguientes distinciones, en el orden de la significación: emoción sorpresa, emoción choque y emoción pasión.

Es un acierto, dice Ricoeur, que Descartes ubique la sorpresa entre lo que él denomina “pasiones” y Ricoeur “emociones”. Ésta es la primera y fundamental en la descripción “en la sorpresa, el viviente es capturado por el acontecimiento padecido y nuevo, por el otro” (Ricoeur, 1950: 280). El viviente sorprendido por lo otro es alertado, dirige su atención, la que no sólo es determinada por intereses vitales y con los que anticipa el bien o mal, no sólo imaginándolo sino también turbado y con los que amará u odiará cuando se contempla unido o separado y, por lo tanto, alegre o triste. Pero, sólo con el deseo, también una emoción para Descartes, el viviente atento, en tensión y conmocionado, avanza o retrocede, busca o huye. Este círculo con el que se describe el trayecto que va del pensamiento al movimiento es para Ricoeur una réplica del primer esquema con el que se describe el saber hacer preformado.

Para la descripción del segundo tipo: emoción—choque, Ricoeur recurre, además, a la imagen del jinete y su cabalgadura (véase Ricoeur, 1988: 296). Las emociones-choque se presentan en las grandes conmociones emocionales y con emociones como el miedo, la ira, el abatimiento extremo y el regocijo desbordado. Ricoeur las describe en términos de choque y no de desorden de la conducta, como prefieren hacerlo los psicólogos quienes las conciben como un descenso en estados primarios que son también los de los animales. Para Ricoeur, son desordenes sólo si se reconoce que son producciones eminentemente humanas. Sartre, desde la fenomenología, intenta dar un sentido inteligible a las emociones al describirlas como una conciencia que al moverse se organiza de otra manera, mágicamente; pero para Ricoeur, al quedarse en el nivel de la conciencia y no tomar al viviente en su totalidad y describirlo desde la relación entre lo voluntario e involuntario, permanece a nivel de las emociones-pasiones, en la que la conciencia mágica se vuelve prisionera de sus imágenes.

La emoción—choque surge con el juicio rápido que alerta y explota en gestos: “la emoción une sin distancia el choque del pensamiento y la sedición corporal en esta continuidad vital del alma y el cuerpo que reside por debajo de todo esfuerzo posible” (Ricoeur, 1988: 298). La imagen del jinete y la cabalgadura permite comprender de qué manera el cuerpo se desboca y tira a su jinete, la voluntad.

La idea de complicación pasional describe el tercer tipo. La voluntad permanece prisionera de males imaginarios que son el combustible para la emoción. La pasión es producto de la complicación que va de la pasión a la emoción y de la emoción a la pasión. “La esclavitud que el alma se da a sí misma y la agitación corporal que la trastorna se encuentran estrechamente mezcladas” (Ricoeur, 1988: 304). El mundo pasional es incomprensible para el método de la profundización existencial de la eidética. Éste sólo puede ser aprehendido en la vida cotidiana, en el teatro, la novela, la epopeya, etc.

Con estos tres tipos de emoción Ricoeur indica el lugar que tiene esta función del movimiento en la descripción de lo voluntario e involuntario que permite comprender que la emoción mueve, choca y se complica. Conducido por la profundización existencial de la eidética llega hasta el mundo pasional que se manifiesta inaccesible a la descripción y que lo obliga a buscar nuevas hipótesis y métodos.

Antropología filosófica y filosofía del sentimiento

En *Filosofía de la voluntad II Finitud y culpabilidad* Ricoeur se propone avanzar hacia la comprensión del mundo pasional, del que decía era posible aprender

en la vida cotidiana y en las obras literarias. Sin embargo, propone hacerlo desde la mítica, sobre la que asegura, el mundo pasional se expresa en un lenguaje cifrado.

¿Por qué, en efecto, sólo se puede hablar de las “pasiones” que afectan 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? (Ricoeur, 2004: 10)

Ricoeur considera que a través de ella, la mítica, el mundo pasional es captado en el lenguaje en su nacimiento. Esto es, en cierto sentido, análogo a la exigencia de la fenomenología de ir hacia lo originario. El lenguaje mítico, no es el especulativo, pertenece al universo simbólico y no al del concepto. Es preciso, por lo tanto, construir un puente que haga posible el tránsito de uno hacia el otro, y que le permita a la filosofía su comprensión. Dos procedimientos se requieren y son realizados en paralelo. En el universo simbólico, se marcan diversos niveles de profundidad: símbolos primarios (culpa, pecado, mancilla), míticos (orden-caos, exilio del alma en un cuerpo extraño, ceguera del hombre producida por una divinidad hostil, caída de Adán) y especulativos (nada, materia, cuerpo, pecado original). Niveles que se van haciendo accesibles mediante un proceso de repetición, con el que es posible ir hasta el nivel más profundo: los símbolos primarios.

En el universo de la filosofía se hace una elaboración conceptual con la que se piensa la posibilidad del mal en el marco de una antropología filosófica. Esto requiere, primero, partir de una visión que abarque la totalidad del hombre: el rasgo global de la realidad humana es una “cierta no-coincidencia del hombre consigo mismo; esta «desproporción» consigo mismo sería la ratio de la falibilidad” (Ricoeur, 2004: 21). El hombre es un ser-intermediario que consiste en: “que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de realidad dentro y fuera de sí” (Ricoeur, 2004: 23). Segundo, la filosofía sólo puede partir de lo no-comprendido, en este caso, de una retórica de la miseria, en la que se expresa el mundo pasional, este puede reducirse mediante una reflexión trascendental, a la manera kantiana “que parta no del yo, sino del objeto, que está delante y se remonte hasta sus condiciones de posibilidad” (Ricoeur, 2004: 25). Para salvar la distancia que se abre entre lo patético y lo trascendental se construye una reflexión que parte del pensamiento, sigue con la acción y llega al sentimiento. A nivel del pensamiento, la distancia entre el entendimiento y la sensibilidad, puesta de presente por Kant, sólo se supera con la imaginación en la síntesis del objeto. En la acción, la distancia se abre entre el carácter y la dicha y se supera en el respeto, con la persona. A estos niveles les falta “la dimensión del sentimiento” (Ricoeur, 2004: 99) con la que se hace comprensible, según Ricoeur, la condición de posibilidad de la falibilidad.

Las hipótesis de Ricoeur sobre la desproporción y lo intermedio adquieren mayor precisión con la dimensión del sentimiento. Ahora puede recuperar para la reflexión la intuición de Platón sobre la función intermedia que cumple el *thymós* entre el placer y la dicha

transición viva del *bíos* al *lógos*; separa y une al mismo tiempo la afectividad vital o deseo (*epithymía*) y la afectividad espiritual que el Banquete denomina *éros*; tan pronto, dice Platón en la *República*, el *thymós* lucha con la razón, de la cual es energía y valor, como con el deseo, del que es potencia para emprender, para la irritación y para la ira. ¿Puede volver una teoría moderna a esta intuición de Platón? (Ricoeur, 2004: 100)

El primer paso, es elaborar un análisis intencional sobre la función universal del sentir. Una génesis recíproca del sentir y el conocer se opera en los distintos niveles: en la cosa, la persona y los valores; pero es en la estructura intencional, yo-mundo, que el sentimiento se presenta en forma de aporía, pues si se compara con el conocimiento, en el sentimiento, lo amable o lo odioso no son objetos. En el conocer se instaura la dualidad: sujeto—objeto; en el sentimiento hay complicidad, inherencia, pertenencia, pero también, tendencias, tensiones, pulsiones. Para éstos hay dos tipos de lenguaje: el de la vivencia y el de la conducta; pero que refieren a una y la misma cosa. Lo que el sentimiento manifiesta es la intencionalidad de la tendencia: hacia lo que se acerca, de lo que se aleja, con lo que se lucha. El análisis intencional indica el misterio del sentimiento: la ligazón indivisible de mi existencia con los seres y con el ser por medio del deseo y el amor. La intuición platónica muestra su potencia. El *thymós*, sentimiento humano por excelencia, es el lugar intermedio entre el placer y el amor y en el que se revela la desproporción y con ello, la especificidad de la humanidad del hombre.

Ricoeur comienza su reflexión con la intuición de Platón, sigue con las precisiones de Aristóteles sobre el placer y recoge la concepción griega de la virtud para avanzar hacia la psicología contemporánea que, según él, asume dos perspectivas: una, la de los sentimientos vitales (regulaciones de carácter funcional), que se queda en un plano adaptativo, en el nivel del placer y por lo tanto, en la búsqueda de la mera solución a problemas; la otra, la que abarca también lo espiritual, con lo que se aspira a la dicha y con la que se suscita nuevos problemas e interrogantes. “Es aquí, donde al estallar, la psicología de la motivación, sale al encuentro de la filosofía y de su dialéctica del placer y la dicha” (Ricoeur, 2004:119).

Pero advierte Ricoeur, una psicología del sentimiento sin la razón es ciega, lo que distingue la aspiración a la dicha de la del placer es la razón. La razón exige la totalidad absoluta de condiciones para una solución dada, pero “el sentimiento es

más que la identidad entre la existencia y la razón en la persona, es la pertenencia misma de la existencia al ser cuya razón es el pensamiento” (Ibíd.: 120):

Sin el sentimiento la razón permanece en la dualidad, en la distancia; el sentimiento da testimonio de que, cualquiera que sea el ser, formamos parte de él: no es el Radicalmente-Otro, sino el ámbito originario donde seguimos existiendo (Ibíd.:120).

En ese espacio originario aparece diversidad de sentimientos. Los de pertenencia, en dos direcciones: participación interhumana en un nosotros, y participación en unas tareas. Pero también hay sentimientos que carecen de forma, tonalidades, *Stimmungen*, que designan lo fundamental y desde lo que se determinan los anteriores, que son sus esquemas. Esta distinción entre lo que tiene forma y lo que no, permite comprender por qué es posible una vía negativa del sentimiento, que se expresa en la angustia, somos lo que no es el ser; pero también una positiva, la alegría, tenemos que ver con esa ausencia. “Que el hombre sea capaz de alegría, de alegría por la angustia y a través de la angustia constituye el principio radical de toda «desproporción» en la dimensión del sentimiento y la fuente de la *fragilidad afectiva del hombre*” (Ibíd.: 124).

Es la apropiación de esta intuición platónica del *thymós* lo que le permite establecer los límites que tienen otros dos tipos de aproximaciones: el de los tratados de las pasiones de Tomás y de Descartes y el de la antropología pragmática de Kant. Los primeros no reconocieron el papel intermedio que cumple el *thymós*, y el segundo trabaja sobre las pasiones ya degradadas, porque se ubica en situaciones típicas culturales e históricas. Ricoeur elabora una antropología filosófica cuando vuelve a lo originario y pone al descubierto la demanda de humanidad que se encuentra a la base de lo degradado. Al recurrir a la imaginación de esta situación originaria, puede, desde lo posible, extraer lo esencial. Un mundo humano supone las dimensiones económicas, políticas y culturales, en las que el hombre entra en relación consigo mismo, con las cosas y con los otros. Ricoeur indaga sobre la demanda de humanidad de cada una de estas dimensiones. A la base del tener, está un yo que se apoya en un mí. En el poder, una relación no-violenta del poder. En el valer, una humanidad, entendida como una idea del hombre en mi persona y en la persona del otro.

Estas demandas conjugadas con la intuición inicial de Platón son jalonadas por el placer y por la dicha para poder comprender así las posibilidades que se hayan inscritas en la humanidad. “Al mismo tiempo que el *thymós* padece la atracción de lo vital, padece también lo espiritual; se dibuja así un nuevo «mixto», donde no resulta ilegítimo reconocer la trama afectiva de las grandes pasiones” (Ibíd.: 146).

Las complicaciones pasionales son posibles como desmesura, precisamente por que se aspira a la totalidad

se diría que lo infinito de la dicha descende hasta lo indefinido de la inquietud; el deseo del deseo, alma del *thymós*, brinda, a la aspiración sin objeto de la dicha, sus objetos de referencia como imagen, como representación visible. Ahí está la fuente, ahí está la ocasión de toda equivocación, de toda ilusión. Pero está equivocación, esta ilusión presuponen algo más originario que denomino la representación afectiva de la dicha en el *thymós* (Ibíd.: 147).

Sólo quien quiere un todo se equivoca, y lo hace al olvidar el carácter simbólico del vínculo de la dicha con un tema del deseo. Ese olvido no es accesible ni a la profundización eidética ni a la antropología filosófica. La comprensión de estos símbolos sólo es posible mediante una exégesis que requiere a su vez reglas de desciframiento: una hermenéutica. Sólo con ésta se preparará la inserción de los mitos en el conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo. El recurso hermenéutico es, según términos de Ricoeur, la revolución metódica que permite insertar la simbólica del mal en el discurso filosófico. Esta es, en palabras de Ricoeur, una interpretación creadora del sentido:

Lo que necesitamos es una interpretación que respete el enigma originario de los símbolos, que dejen que éstos la instruyan, pero que, a partir de ahí, promueva el sentido, conforme el sentido en la plena responsabilidad de un pensamiento autónomo (Ibíd.: 483)

Este es el movimiento y el trabajo de pensamiento recorrido: dilucidación del concepto de falibilidad, simbólica del mal, inserción de ésta en el discurso filosófico. Esta última, queda esbozada al final de *Finitud y culpabilidad*, pues requiere recorrer varios registros del símbolo que se despliegan en las ciencias humanas: psicoanálisis, criminología, filosofía política y en la filosofía que piensa la problemática del hombre y el mal mismo desde la idea de siervo y libre arbitrio.

¿Cómo insertar la hermenéutica de las pasiones de Aristóteles?

Si pensamos en estos distintos registros, es posible también incorporar el libro II de la *Retórica* sobre las pasiones, pues si le creemos a Heidegger, ésta es una primera hermenéutica de la cotidianidad del uno con el otro. Pero nuestra idea, no es sólo recoger estos registros sobre el mundo pasional sino avanzar e inscribir dicha retórica de las pasiones, en la pregunta por la constitución de la experiencia humana del lugar. En esta dirección se han construido algunas reflexiones previas que apuntan, primero, a mostrar la poca atención que le da Ricoeur a las pasiones, cuando aborda la pregunta sobre la constitución de la experiencia humana del tiempo

(Vargas Guillén, 2005: 53-68). Y, segundo, a que no sólo Aristóteles se refiere a la metáfora en la *Retórica* y en la *Poética*, como lo advierte Ricoeur, sino que también están presentes las pasiones. Tercero, la importancia que puede tener la distinción que hace Aristóteles entre los términos *topos* (lugar) y *chora*² (espacio) en el marco de su filosofía de la naturaleza (Cárdenas Mejía, 2008) y la manera en que el término *topos* es trasladado por Aristóteles a su *Retórica*, para referirse no sólo a los lugares en los que se pronuncian los discursos retóricos, sino también a los de la memoria que se constituyen en componentes de éstos y por lo tanto de la persuasión. Cuarto, indicar, el alcance que tiene el estudio que realiza Aristóteles sobre los lugares de la pasiones en el Libro II de su *Retórica* (Cárdenas Mejía, en prensa), las que, como lo propone Ricoeur se encuentran en el límite de la profundización existencial de la eidética, pero las que puede incorporarse a la pregunta por la constitución de la experiencia humana del lugar si estamos atentos a la percepción de Aristóteles de que cuando se hacen juicios sobre acciones concretas en lugares determinados las pasiones se presentan. Hace falta desarrollar dicha percepción en la que la retórica, las pasiones y el lugar aparecen vinculados para construir dicha reflexión.

Bibliografía

1. ARISTÓTELES. (1988) *Acerca del alma*, Trad. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
2. ARISTÓTELES. (1994) Categorías. En: Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*, Trad. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, pp. 29-77.
3. ARISTÓTELES. (1987) *Metafísica*, Trad. de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos.
4. ARISTÓTELES. (1994) *Retórica*, Trad. de Quintín Racionero, Madrid, Gredos.
5. CÁRDENAS MEJÍA, L. G. (en prensa) *Aristóteles: retórica, pasiones y persuasión*, Bogotá, San Pablo.
6. CÁRDENAS MEJÍA, L. G. (2008) El lugar: Aristóteles-Heidegger. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, pp. 145-150.
7. HEIDEGGER, M. (1951) *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.

2 Sobre la traducción de este término hay múltiples discusiones; referimos a la distinción que propone Aristóteles en la *Física*.

8. MERLEAU-PONTY, M. (1957) *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Librería Hachette S.A.
9. PERELMAN, C. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989) *Tratado de la argumentación o nueva retórica*, Madrid, Gredos.
10. RICOEUR, P. (noviembre-diciembre 1998) “Architecture et narrativité”, *Urbanisme*, pp. 44-51.
11. RICOEUR, P. (novembre 2002) “Aristote de la colère a l’amitié politique”, *Esprit*, pp. 19-31.
12. RICOEUR, P. (1991). “Retórica-poética-hermenéutica”. *Estudios de Filosofía*, 87-97.
13. RICOEUR, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta.
14. RICOEUR, P. (2000). *La mémoire, l’histoire, l’oublie*, Paris, Éditions du Seuil.
15. RICOEUR, P. (2003) *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta.
16. RICOEUR, P. (1980) *La metáfora viva*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
17. RICOEUR, P. (1986) *Lo voluntario e involuntario I, El proyecto y la motivación*, Buenos Aires, Docencia.
18. RICOEUR, P. (1988) *Lo voluntario y lo involuntario II, Poder, necesidad y consentimiento*, Buenos Aires, Editorial Docencia.
19. RICOEUR, P. (1950) *Philosophie de la volonté I Le volontaire et l’involontaire*, Paris, Aubier.
20. RICOEUR, P. (2009) *Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité*, Paris, Éditions Points.
21. RICOEUR, P. (1995) *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI.
22. RICOEUR, P. (1993) *A l’école de la phénoménologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
23. TOULMIN, S. (2007) *Los usos de la argumentación*, Barcelona, Ediciones Península.
24. VARGAS GUILLÉN, G. y Cárdenas Mejía, L.G. (2005) *Retórica, poética y formación*, Bogotá, Fondo Editorial Universidad Pedagógica Nacional.

