

ANTROPOLOGÍA Y TRASCENDENCIA EN PAUL RICOEUR Y KARL JASPERS

A. Federico Adaya Leythe
Universidad Complutense de Madrid (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

1. Existencia y Trascendencia en Karl Jaspers.

Jaspers al reflexionar sobre la existencia humana, distingue en ella diversas maneras como el sujeto se relaciona con el mundo. Así, la existencia empírica (*Dasein*) es aquella que “se encuentra como vivencia de una vida en su mundo sin reflexión sobre sí misma...es ansia, impulso y deseo, busca su felicidad y experimenta instantes de plenitud y dolores de muerte”¹, es además la consideración del sujeto físico y psicológico que se desarrolla en un medio ambiente específico. Un segundo modo de estar es como conciencia en general (*Bewusstsein überhaupt*). En ella el ser humano considera la realidad como objeto de conocimiento, es el sujeto trascendental que conoce el mundo fenoménico. Otra forma de relacionarse con la realidad es como espíritu (*Geist*) en el sentido que tiene una visión del mundo y que a partir de ella vive, actúa y crea. Sin embargo la existencia humana no se agota en los anteriores modos de ser, ella además es la captación de algo que supera la propia existencia, que la trasciende y a la que el sujeto llega mediante la libertad. Para referirse a esta dimensión Jaspers utiliza, el término de Ex-sistencia (*Transzendenz*)². Lo esencial aquí es la libertad, pero no es la libertad entendida como “...arbitrariedad de la existencia empírica, ni de la unanimidad de la conciencia en general, ni la de la fantasía creadora en

[1] K. Jaspers, *La Fe filosófica frente a la revelación*, trad. Gonzalo Díaz y Díaz. Madrid, Gredos, 1968, pp. 107-108.

[2] K. Jaspers, *La fe filosófica*, trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1968, pp. 18-19.

las esferas del espíritu...”³ sino la libertad como capacidad de decisión en donde se expresa la posibilidad de ser de la existencia.

Junto a estas maneras de relacionarse con el mundo, Jaspers señala algunos rasgos básicos de la existencia humana. Uno de ellos es la finitud vital, histórica y cognoscitiva⁴. La finitud implica “estar en situación”, pues en ella hay una “...exclusión del saber intemporal, abstracto, total...”⁵. Estar en situación supone que el sujeto experimenta el esfuerzo de hacer frente a los obstáculos de la propia vida, así como tener la conciencia y la experiencia de que cada existencia humana es intransferible.

A partir del hecho que la existencia “está situada” es importante profundizar la relación que se establece con la libertad. Entre ambas se da una relación de circularidad, ya que cada vez que el sujeto elige y en esa elección él se elige (es decir ejerce su libertad), entonces la persona realmente “existe” en el sentido de *Transzendenz* y no sólo de *Dasein*. Así mismo, gracias a que el sujeto existe (*Dasein*) tiene la condición de posibilidad de ser libre. Para Karl Jaspers la libertad considerada y vivida de forma existencial tiene rasgos que la caracterizan de forma especial, ya que en ella “...la intensidad es energía, la tenacidad continuidad, la violencia afirmación soberana de sí”⁶.

En este ejercicio de libertad el ser humano no sólo se enfrenta a situaciones cotidianas sino también a lo que Jaspers denomina “situaciones-límites” y que son: la muerte, el sufrimiento, el combate y la falta. Las dos primeras las padece, las segundas las realiza. Se llaman situaciones límites por dos razones. La primera, porque ponen con mayor evidencia, la vivencia de la finitud humana ya que el sujeto empírico es llevado al límite de sí mismo. La segunda, porque precisamente alcanzado este límite se puede mediante un acto de la libertad trascenderse a sí mismo y existir.

Con base en lo expuesto estamos en condiciones de plantear el problema de la Trascendencia⁷.

Para Jaspers, el punto de partida para tener acceso a la Trascendencia es la existencia como libertad. Desde este modo de ser, el sujeto se dirige al mundo y a partir de ahí, lo trasciende. Ahora bien para Jaspers esto es posible, porque la realidad no es una totalidad cerrada en sí misma, es decir no se agota como realidad empírica, sino que se puede relacionar de otra manera para dar “el salto desde el

[3] K. Jaspers, *La Fe filosófica frente a la revelación*, pp. 112 y 114.

[4] *Ib.*, pp. 56-57.

[5] Cf. M. Dufrenne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Éditions du Seuil, 1947, p. 174.

[6] *Ib.*, p. 146.

[7] Un concepto central que unifica los diversos modos de ser en el mundo y sin la cual no se puede entender la libertad es el de la historicidad y que aquí no se desarrolla por cuestión de espacio.

mundo a la Trascendencia”⁸. La posibilidad de acceder a la Trascendencia, exige asumir el fracaso de los sistemas explicativos que entienden la realidad sólo como conocimiento objetivo. Y sin embargo el salto del mundo a la Trascendencia no es un movimiento que lleve a una realidad ultra-terrena. La originalidad del pensamiento de Jaspers consiste en afirmar que la Trascendencia se ha de buscar en el mismo mundo. De esta manera la realidad inmanente se transforma en realidad absoluta donde aparece la Trascendencia. El mundo al fracasar como realidad objetiva y consistente, se vuelve transparente y así este “...mundo que hasta hace poco no era más que mundo, este mundo recibe ahora de la Trascendencia su esplendor, su unidad y la infinita gracia de su presencia”⁹.

A partir de lo anterior, surge la siguiente cuestión ¿cómo se manifiesta o se revela la Trascendencia en la inmanencia? La manifestación de la Trascendencia no se percibe directamente, sino sólo mediante rodeos y de manera indirecta a través de lo que Jaspers llama cifras. Y a la pregunta sobre cuál es la naturaleza de las cifras, el filósofo alemán responde: “Las cifras (Chiffren) fulguran en el fondo de las cosas. No son conocimientos: lo que en ellas se piensa es visión e interpretación. Las cifras se sustraen a la experiencia de general validez y a la verificación. Su verdad está en relación con la existencia”¹⁰.

Las cifras no son conocimientos objetivos, pero sólo se manifiestan a través de los fenómenos objetivos. Las cifras se interpretan y son accesibles desde cada existencia libre, pero sólo se les puede escuchar a través de las representaciones, imágenes y pensamientos que proporciona la conciencia en general. Las cifras son fundamentalmente equívocas y no son la Trascendencia misma, pero aquello que es captado por una existencia libre adquiere estatuto de verdad existencial¹¹. Como se puede observar el pensamiento paradójico de Karl Jaspers se expresa con claridad en el tema de las cifras.

Para terminar este esbozo de la Trascendencia es necesario mencionar que una existencia libre accede a la lectura de las cifras por medio de lo que Jaspers llama la fe filosófica. Para el filósofo alemán, la fe filosófica es el modo de pensar de un existente libre, la cual consiste en “...una adhesión o una adherencia de la libertad misma, de la libertad más individual a la Trascendencia; esta unión que es una suerte de confianza primordial...precede todo discurso, todo argumento, toda prueba...[y sin embargo] la fe no es extraña a este último

[8] K. Jaspers, *La Fe filosófica ante la revelación*, p. 135.

[9] M. Dufrenne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p. 245.

[10] K. Jaspers, *La Fe filosófica ante la revelación*, p. 151.

[11] Cf. *Ib.*, pp. 154-155.

requisito del pensamiento que se puede llamar razón o búsqueda de lo uno, del todo, de la paz”¹².

Y sin embargo, un elemento que acompaña a la fe es la duda. Sólo una fe filosófica que es cuestionada de raíz por la duda, puede considerarse como una fe auténtica. Nuevamente percibimos el rasgo propio del pensar filosófico de Jaspers: la tensión paradójica entre la confianza y la duda. Es por ello que Ricoeur afirma: “Jaspers mismo nos invita a no separar Kierkegaard de Nietzsche...el camino de la fe filosófica avanza entre los dos abismos de la incredulidad absoluta y de la revelación autoritaria”¹³.

2. Antropología y Trascendencia en Paul Ricoeur.

El problema de la antropología y la Trascendencia en Ricoeur aparecen como términos correlativos en una de sus primeras obras, titulada la *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Aquí, además se presentan bajo una relación muy específica: la falta moral y la Trascendencia. Ambas cuestiones son puestas en *epoché*, en un paréntesis fenomenológico, para llevar a cabo una descripción eidética del acto voluntario¹⁴. Sin embargo al final de su producción filosófica aunque el tema antropológico sigue presente, no sucede lo mismo con el problema de Dios. Para comprender este proceso, comenzaremos por la cuestión antropológica.

Ricoeur a lo largo de su desarrollo filosófico va elaborando una serie de categorías ontológicas a partir de las cuales nos presenta una visión del ser humano. Estas categorías en ningún momento se presentan como rasgos esencialistas de la condición humana. Por el contrario, dichas nociones desarrollan de manera parcial una antropología de la acción, que sin ser presentada como un sistema cerrado, ofrecen una visión coherente de la subjetividad humana. Los rasgos ontológicos que integran su antropología y que siempre van como polos en tensión son: lo voluntario y lo involuntario, lo finito y lo infinito, lo arqueológico y lo teleológico; y finalmente la ipseidad y la alteridad. La dialéctica de lo voluntario (proyecto, decisión, acto) y lo involuntario (motivos, espontaneidad corporal), muestra la interdependencia y conflicto entre ambos aspectos, y pone en evidencia su unidad constitutiva, además señala como el ejercicio de la libertad brota de la confluencia y tensión entre ambos polos. La dialéctica de lo finito e infinito, presenta la desproporción ontológica que la subjetividad humana vive en el orden teórico, práctico y afectivo. Así por ejemplo a nivel teórico la percepción de los objetos es siempre finita y nunca se percibe la to-

[12] M. Dufrenne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, pp. 248-249.

[13] *Ib.*, p. 250.

[14] Cf. P. Ricoeur, *La philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, p. 7.

talidad del objeto, sin embargo, la nominación del mismo es de carácter total. Esta desproporción se hace cada vez más profunda en la medida en que se pasa al orden práctico y por último al afectivo. Finalmente esta desnivelación es para Ricoeur, la condición de posibilidad de que la falta se haga presente en el actuar humano, y que además considere al ser humano como un Cogito quebrado, fragmentado, limitado. La dialéctica de lo arqueológico y lo teleológico expresa que el sujeto está constituido por el deseo (arqueología) y unida a esta dimensión, existe un horizonte de crecimiento y desarrollo del propio sujeto, y que Ricoeur ilustra por medio de las figuras hegelianas de la fenomenología del espíritu. La última dialéctica, sostiene que la *ipseidad*, o identidad personal es la capacidad de reconocerse a sí mismo como responsable de sus actos. Esta *ipseidad* se encuentra relacionada y constituida dialécticamente por la alteridad. El sí mismo es capaz de dar constancia de sus actos, en tanto está inscrito en un contexto de intersubjetividad. El sí mismo es tal, gracias al otro.

A partir de este bosquejo muy general de la antropología de Ricoeur pasaremos a desarrollar con mucho mayor detalle la evolución que en sus obras más importantes tiene el problema de la Trascendencia.

Paul Ricoeur en su obra la *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, sostiene que la Trascendencia y la falta o mal moral son cuestiones que se encuentran estrechamente unidas¹⁵. Es en este texto donde Ricoeur esboza lo que entiende por Trascendencia y que va unida a lo que él, en un inicio llama Poética de la voluntad: “Una verdadera Trascendencia es más que una idea-límite; es una *presencia* que inaugura una verdadera conmoción en la teoría de la subjetividad; ella introduce una dimensión radicalmente nueva, la dimensión poética”¹⁶.

En el contexto de esta obra se podría afirmar que la Poética de la voluntad implicaría una recreación o regeneración de la libertad de la experiencia de la falta, gracias a la Trascendencia como presencia.

En *Finitude et culpabilité*, el paréntesis sobre la falta se levanta y Ricoeur plantea dos preguntas fundamentales ¿cuál es la condición de posibilidad del mal moral? y ¿cuál es el origen del mal? El texto *L'homme faible* trata de dar respuesta a la primera cuestión; *La symbolique du mal*, a la segunda. Centrando la atención en *La symbolique du mal* podemos apreciar dos aspectos importantes. Por una parte, la correlación entre falta y Trascendencia se sigue presentando, ya que a la descripción fenomenológica de la mancha, el pecado y la culpabilidad le corresponde una manera específica de concebir lo sagrado¹⁷. Por otra parte, se plantea la posibilidad de un nuevo acceso a la Trascendencia

[15] Cf. *Ib.*, p.31.

[16] *Ib.*, p. 456.

[17] Cf. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, pp. 14-15.

a través del lenguaje simbólico. Este acceso sin embargo no es inmediato e ingenuo sino que requiere en primer lugar la comprensión del mensaje que “da el símbolo” por medio de un ejercicio hermenéutico y posteriormente exige una reflexión sobre aquello que el símbolo comunica. De esta manera el símbolo que revela la Trascendencia requiere de una creencia post-crítica.

En *De l'interprétation. Essai sur Freud*, el término Trascendencia como tal no aparece y sin embargo el tema de lo sagrado como objeto de la fenomenología de la religión y más específicamente de una hermenéutica que descubra su sentido está presente¹⁸. En el III apartado de esta obra, titulado Dialéctica, Ricoeur sostiene que los conceptos filosóficos que ha elaborado en su dialogo con Freud, no pueden “probar la existencia de una problemática auténtica de la fe”¹⁹. Además agrega que: “Si hay una problemática auténtica de la fe, ella revela una dimensión nueva que he llamado en otras ocasiones, en un contexto filosófico diferente, una *Poética de la voluntad*, porque ella concierne al origen radical del *Yo quiero...*”²⁰. De hecho aunque Ricoeur asume la crítica freudiana sobre la religión, como ejercicio de lo que él llama una hermenéutica de la sospecha (en la que se encuentran Marx, Nietzsche y el mismo Freud), sostiene sin embargo que la ascesis sobre la realidad que exige el psicoanálisis, no se opone y aún más necesita “...la gracia de la imaginación”²¹.

La Trascendencia o la Poética de la voluntad no aparecen ya, ni *La Métaphore vive*, ni en *Temps et Récit*. La atención se centra en el enunciado metafórico y en las operaciones que configuran el relato como mediaciones necesarias para la comprensión del sujeto mismo. No obstante un concepto sigue siendo central: el de la imaginación creativa. El problema de la Trascendencia o Dios, sólo se aborda de forma negativa en *Soi-même comme un autre*. Ricoeur al explicar en su introducción, las razones por las cuales los dos estudios de hermenéutica bíblica no están presentes en este texto del que originalmente formaban parte, sostiene que se debe a que su labor filosófica se ha caracterizado por desarrollar una autonomía del discurso filosófico, que se basa en la coherencia argumentativa, y cuya solidez es independiente de sus convicciones religiosas. Al respecto afirma:

“Se observará que este ascetismo del argumento, que marca, yo creo, toda mi obra filosófica conduce a un tipo de filosofía de la cual la nominación

[18] Cf. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965 (Col. Points Essais, 298), pp. 38-42.

[19] *Ib.*

[20] *Ib.*

[21] Cf. *Ib.* p. 557.

efectiva de Dios es ausente y donde la cuestión de Dios, en tanto que cuestión filosófica, permanece en un suspenso que se puede decir agnóstico”²².

Con base en el texto anterior es necesario preguntarnos ¿Qué significa para Ricoeur el ascetismo del argumento que le lleva a una posición agnóstica? En el contexto general de la obra de Ricoeur, significa que es imposible una formulación especulativa de Dios al estilo de las teodiceas clásicas y mucho menos es factible un planteamiento que aborde las pruebas y los atributos de Dios desde una perspectiva aristotélico-tomista, por ejemplo. Esta posición se manifiesta con claridad en el artículo que aparece en la obra *Lectures 3*, llamado “*Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*”, en él muestra como las afirmaciones “Dios es bueno, Dios es omnipotente y existe el mal”, es la ruina de todo sistema especulativo.

3. Reflexión final.

La presente exposición comparativa entre los planteamientos de Jaspers y Ricoeur sobre la antropología y la Trascendencia, muestra las diferencias que existen entre ambas posturas. La más evidente es que mientras para Karl Jaspers la existencia libre tiende hacia a la Trascendencia y se establece una tensión constitutiva entre ellas, en Ricoeur la Trascendencia aparece en sus primeras obras hasta llegar a un suspenso agnóstico. Por esta razón, en Ricoeur la antropología filosófica puede plantearse en completa autonomía respecto al problema de Dios. Ante estas diferencias sustanciales, lo que nos interesa en esta reflexión final, es resaltar la influencia que P. Ricoeur recibe de K. Jaspers e identificar las semejanzas que existen entre ambas propuestas.

En primer lugar se puede encontrar algunas influencias a nivel de procedimientos metodológicos. Uno de los más fundamentales, es el de reflexionar a través de conceptos cuya oposición se mantiene en permanente tensión. Esta manera de filosofar de Jaspers que es evidente en la relación entre existencia y Trascendencia, se muestra también en Ricoeur, no sólo en las dialécticas a través de las cuales construye una propuesta antropológica sino en su propia manera de construir una fenomenología hermenéutica. Otro procedimiento que se presenta en Jaspers y también Ricoeur, es el rechazo a construir un sistema filosófico, entendiéndose por ello, toda forma de pensamiento que aspira a constituirse en un saber cerrado y estático. En este sentido, Ricoeur no elabora un texto de antropología filosófica, sino que su reflexión está dirigida por problemas a los cuales desea dar una posible respuesta. Unido a este rasgo y como consecuencia de ello, esta la aceptación de la fragmentariedad como una forma genuina del pensar filosófico. Un último aspecto que es importante resal-

[22] P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990 (Col. Points Essais, 330), p. 36.

tar, es que en ambos autores la comprensión de aquello que se reflexiona, no se da de manera directa e inmediata sino que requiere una serie de mediaciones. En Jaspers el acceso a la Trascendencia se da a través de las cifras que no son la Trascendencia misma. En Ricoeur las mediaciones culturales (símbolos, textos) se convierten en instancias necesarias para la comprensión del sujeto y constituyen la vía larga de la fenomenología hermenéutica que él elabora.

Pasando a nivel de contenidos se pueden encontrar afinidades entre Jaspers y Ricoeur. Desde una perspectiva antropológica, la finitud en Jaspers corresponde al Cogito quebrado de Ricoeur. Respecto a las mediaciones para acceder a la Trascendencia, en los dos, el lenguaje en sus diversas expresiones (míticas, filosóficas y religiosas) juega un papel fundamental. Finalmente para acceder al sentido de un problema sea la cifra en Jaspers, o el texto en Ricoeur, es necesario una ingenuidad post-crítica. Esto significa que se requiere una fe filosófica que camine en tensión entre Kierkegaard y Nietzsche según Jaspers; o se ha de establecer un “conflicto de interpretaciones”, que tome en cuenta tanto los aportes de una hermenéutica de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud) como los de una hermenéutica donadora de sentido (fenomenología de la religión) según Ricoeur.