

VIII Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata, 2011.

Experiencia y objetivación : El problema de la libertad.

Blanco Ilari, Juan Ignacio.

Cita:

Blanco Ilari, Juan Ignacio (2011). *Experiencia y objetivación : El problema de la libertad. VIII Jornadas de Investigación en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-065/41>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Experiencia y objetivación: el problema de la libertad

Blanco Ilari Juan Ignacio

Introducción

Uno de los problemas filosóficos más atractivo en nuestros días es el de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo. Se trata de la dificultad de conciliar estas perspectivas que co-habitan en el sujeto. Por un lado, la razón se ha visto sumergida en un proceso de separación con respecto a las contingencias que definen lo subjetivo. El dicotomía se puede enunciar de varias maneras, subjetivo-objetivo, interno-externo, teoría-praxis. Según Nagel, toda la cuestión se reduce a una sola:

“...cómo combinar la perspectiva de una persona particular que se halla dentro del mundo con una concepción objetiva de ese mismo mundo, incluidos la persona y su punto de vista. Este es el problema que afronta toda criatura que tiene el impulso y la capacidad de trascender su punto de vista particular y de concebir el mundo como totalidad. ...”¹

Ahora bien, frente a esta mirada dicotómica se ha levantado básicamente tres grandes respuestas. En primer lugar se ha intentado poner todo del lado de la objetivación declarando a los subjetivo como el reino de la ilusión. Quizá la línea más dura en este sentido sea la que rubrica a lo subjetivo como mero epifenómeno de alguna realidad más originaria e importante. Por otro lado, se ha intentado señalar el carácter derivado de la mirada objetivadora. Para esta línea, la distanciamiento no es más que un modo de la praxis que necesita ser reconducido hasta su expresión vital. Una tercera línea se declara incapacitada para lograr una correcta armonización. Esta confesión no debe ser leída como una abdicación sino mejor como el reconocimiento del carácter insuperable del dualismo que, en tanto tal, es constitutivo de nuestra forma de ser.

Uno de los pensadores que adscribe a esta última postura es Paul Ricoeur. Heredero de la tradición fenomenológico-hermenéutica, este filósofo se ha esforzado por mantener la dicotomía al tiempo que intenta, sin resultado, la conciliación. En este sentido, su lema varias veces repetido “hay que explicar más para comprender mejor” revela más un horizonte programático que un objetivo ya alcanzado. En este trabajo

¹ Nagel T. (1991), *Una visión desde ningún lugar*. México. FCE. p. 11.

quisiera repasar una de las instanciaciones de esta situación. Para ello haré pie en el problema de la libertad.

La superación del dualismo de perspectivas

Una de las estrategias filosóficas más utilizadas para dismantelar un problema que se presenta tan dificultoso, es analizar, con precisión de cirujano, los términos en los cuales se ha planteado el problema para ver si la solución no está en el replanteo del problema más que en la articulación del problema tal como está planteado. Así, algunos pensadores han intentado mostrar que el planteamiento de algunos problemas se basa en el dualismo de perspectivas; si logramos superar tal dualismo, entonces debería solucionarse por arrastre el problema. En otras palabras, el problema no se resuelve *stricto sensu* sino que se disuelve.

El esquema operativo de esta estrategia es “jerarquizante”. Se trata de mostrar que alguna de estas perspectivas (yo-él) está por encima de la otra, que es más originaria, o que es la que mejor expresa la verdad de la cosa. Si logramos establecer esta jerarquía entonces deberíamos inclinarnos a tomar una de las perspectivas en lugar de la otra. Aclaremos que no es necesario que esta estrategia sea negacionista, no se traga de negar *a priori* ninguna de las dos perspectivas, simplemente se trata de ver si una de estas perspectivas no proviene de..., no se origina en..., no supera a... la otra. Es una movida que, aunque tiene sus dificultades, se presenta como pacifista. Lo que antes parecía una antinomia irresoluble, ahora se puede ver como algo armonizable siempre y cuando advirtamos la superioridad o la originalidad de uno de los enfoques por sobre el otro.

El pensamiento heideggeriano, por tomar sólo un ejemplo destacado, está atravesado por el binomio original-derivado (y el correlativo propio-impropio). El punto de partida de la hermenéutica de la facticidad está en el análisis de la estructura ser-en-el-mundo.² Cuando miramos las cosas con más detenimiento, advertimos que el *Dasein* tiene una precomprensión del ser que le viene dada por el previo haber habitado el mundo en el modo del trato *praxisivo*. Así, antes de que se ponga al objeto como algo separado del sujeto, lo que hay es una mutua remisión Dasein-mundo. La relación originariamente práctica que tiene el Dasein con las cosas no se basa en el modelo contemplativo de algo a la vista. Por el contrario, las cosas (*pragmata*) ya le han sido dadas al Dasein antes de toda mirada objetivante. Este “haber sido dado” se revela sólo en una descripción de la facticidad, del modo en que nos relacionamos con el mundo antes de toda mirada objetivadora. De esta manera, la hermenéutica de la

² La preposición “en” no debe ser entendida según el modelo del “contenedor – contenido”. Heidegger nos advierte que suponer que “ser-en-el-mundo” es comprensible dentro de esta estructura es seguir pensando con la primacía del “ser-a-la-vista”. No se trata de que un ser (ente) está en/dentro de otro, como el “agua” está en el “vaso, y éste en la habitación, etc.. “...El “ser-en” dista tanto de mentar un espacial estar “uno en otro” entes “ante los ojos”, como dista “en” de significar primitivamente una relación espacial de la índole mencionada; “en” procede de “habitar en”, “detenerse en” y también significa “estoy habituado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuento algo”, “cultivo algo”; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*. ...”. Heidegger, M. (1993), *Ser y Tiempo*, Barcelona. Altaya. p. 66-7.

facticidad revela que el mundo no es el conjunto de objetos que podemos identificar y expresar en enunciados constataivos. El mundo con el cual nos unimos en actitud práctica no es la totalidad de los hechos. Por el contrario, las cosas (*pragmata*) están definidas por el carácter de utilidad, entendiendo esta en sentido holista. El mundo, así vivido, es la condición de posibilidad para que los entes intramundanos nos salgan al encuentro; y este encuentro es correlativo de las diferentes formas que tenemos de “dirigirnos a...”. El ente, como utensillo, nos sale al encuentro como “servible”, “manipulable”, temible, consumible, medible, amable, etc.. Ninguna descripción que hagamos de la cosa en términos constataivos nos dará estas características como pertenecientes a la cosa en su relación con nuestro modo de dirigirnos a ella. A su vez, se verá que la facticidad exhibe a los entes como esencialmente conectados unos con otros y esta red de inter-remisión se constituye como tal en tanto el ser se nos ha previamente abierto de tal o cual manera. El ejemplo del martillo es ya clásico: el martillo remite a los clavos, los clavos a la madera, la madera a la construcción, etc., etc. La totalidad que conforma la red simbólica dentro de la cual hay lo que hay en el trato ejecutivo no es la suma de entes en sí, sino una totalidad de remisiones que oficia de marco trascendental para la aparición de los entes.³

Llegado a este punto, y excusándonos de semejante sinopsis, podemos sacar dos conclusiones del esquema heideggeriano. En primer lugar, si el utensillo es lo que es por su esencial interdependencia significativa de otros entes y, en última instancia, del mundo que habitamos los que vivimos en actitud natural, entonces cualquier intento de cortar las amarras que unen semánticamente estos utensillos nos dará una imagen esencialmente distorsionada de lo que representa el ente en nuestro trato cotidiano. Pues bien, eso es lo que hace el pensamiento separatista, objetivante; congela la cosa, la desvincula de su pertenencia al mundo, y al hacerlo, cambia el *denotatum*. Si algo se define por una red de intersignificación, y se corta la red en alguno de sus puntos, el resultado es que, lo que el pensamiento objetivante pone como objeto de análisis no es aquello con lo que nos relacionamos en la actitud pre-objetiva. Si hacemos esto, entonces lo que tendremos es un ser a la vista, no un ser a la mano. Pero aquello con lo que nos relacionamos en la experiencia es el ser a la mano; por lo tanto, el análisis del ser a la vista, por haber cambiado la naturaleza de aquello que conforma la relación originaria, no puede pretender decirnos algo a lo que vivimos en el mundo de la vida.

Al lado de estos intentos superadores se encuentran los intentos de signo inverso. En este caso se tratará de mostrar que la perspectiva objetivante es superior a la perspectiva del participante. No hace falta negar la pertinencia de los análisis de Heidegger, simplemente se tratará de mostrar que la génesis de la actitud objetivante nada dice de su lugar en la argumentación y en la fundamentación. Más allá de esto, el argumento que quizá mas duela para los partidarios de Heidegger es simple pero contundente: la superioridad de la mirada objetivante, distanciadora se advierte claramente en la actitud adoptada por los representantes de la mirada contraria. Es

³ “...*Un* útil no “es”, rigurosamente tomado, nunca. Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente “algo para...”. Heidegger M. (1993), p. 81.

decir, si vemos lo que Heidegger hace, más que el resultado que se extrae de lo que hace, entonces veremos que sólo ha logrado develar el círculo hermenéutico cuando ha dejado de participar en el mundo. Sólo contemplando la situación podemos llegar a las conclusiones de Heidegger. En otras palabras, Heidegger cae en una contradicción preformativa. Desde una postura objetivante, distanciadora, dice que la distanciaci3n y objetivaci3n son secundarias y distorsionan la relaci3n natural Dasein-Mundo. Entonces, si tiene raz3n se equivoca y si se equivoca entonces tiene raz3n.

Al lado de este argumento algo malicioso, hay otro argumento un poco m3s constructivo. Si adoptamos la mirada explicativa, objetiva, reflexiva, podremos advertir, dice el argumento, algunas de las ilusiones que atraviesa lastimosamente el yo en su trato cotidiano y experiencial con el mundo circundante (sea con los entes sea con las personas, etc.). Una de estas ilusiones se da en la cuesti3n de la libertad. Yo ten3a plena convicci3n de haber elegido libremente la carrera que eleg3; pero luego de analizar la cuesti3n ca3 en la cuenta de que esa elecci3n no hab3a sido del todo libre, sino que estaba empujada por determinados mandatos paternos (t3pico argumento psicoanal3tico). Muchos soci3logos y fil3sofos ha mostrado que, la libertad que cre3mos obtener durante el per3odo Ilustrado en realidad ha devenido en una forma de esclavitud y de sometimiento perversa. Si queremos ser libres, debemos procurar no engañarnos al respecto, y para no engañarnos debemos adoptar la postura del analizante que mira el juego desde las gradas superiores del estadio (Pit3goras).

Tomemos el ejemplo de Parfit. En su abrumadora obra *Razones y Personas* Parfit adopta la t3pica estrategia reduccionista (adoptable solo desde la mirada constatativa, distanciadora, objetivante). Desde la perspectiva de la primera persona, dice el argumento, suponemos que nuestras experiencias son nuestras, es decir, que mi recuerdo es m3o de un modo tal que no lo puedo transferir a otro, no en tanto experiencia. Pues bien, ya sabemos que esta experiencia de intransferibilidad no es necesaria, sino algo contingente. Podemos muy bien trasplantar recuerdos de uno en otro de modo tal que este ultimo crea experiencialmente haber estado donde en realidad estuvo el otro; y no hay nada en mi experiencia praxisiva que me permita advertir este cambio. Claro que para llegar a esta conclusi3n debemos dar cabida a los razonamientos objetivantes y usufructuar los avances producidos en el campo de la ciencia emp3rica. Si suponemos que la ciencia, en tanto mirada objetivante-distorsionadora, es secundaria y defectuosa, entonces nunca podremos alimentarnos de ella.⁴

⁴ *La tesis de la descripci3n impersonal* pretende demostrar dos cosas: primero, que la identidad personal no es un hecho 3ltimo m3s all3 del cual no se puede ir (algo as3 como la "roca dura" de Wittgenstein), sino que la "identidad" es un hecho que consiste en otros hechos (este es el primer movimiento reduccionista); y segundo, que estos hechos en los que consiste la identidad personal pueden ser descriptos sin hacer referencia a la persona, es decir, se pueden describir en forma impersonal. Estas dos hip3tesis son se±aladas claramente por Parfit: "... (1) that the fact of a person's identity over time just consist in the holding of certain more particular facts, and (2) that these facts can be described without either presupposing the identity of this person, or explicitly claiming that the experiences in this person's life are had by this person, or even explicitly claiming that this person exists. These facts can be described in an *impersonal way*. ...". Parfit, D. (1986), *Reasons and Persons*. New York. Oxford University Press. p. 210.

Desde nuestro punto de vista yoico, afirma Parfit, la posesión de experiencias es algo último. Según nuestro esquema conceptual, no tendría sentido la pregunta ¿cómo sabes que tu recuerdo es tuyo, que tu creencia es tuya, o que tu acción es tuya? Nuestro destino cartesiano nos hace creer que no hay nada en virtud de lo cual sabemos que mi creencia es mía, salvo el hecho de que es mía y así lo experimento. La incorregibilidad de estos estados mentales hace improcedente la pregunta epistémica. Sin embargo, desde la postura objetivante (él la llama “impersonal”) podemos dar sentido a la pregunta. La estrategia reduccionista de Parfit consiste en reconducir toda nuestra actividad mental al soporte físico del cual depende (en este caso el cerebro) y a partir de allí elaborar toda la batería argumentativa.⁵ El avance en el campo de las neurociencias ha logrado mostrar que lo que experimentamos como último en nuestro vivir natural, no es tal si cambiamos la mirada. Las manipulaciones sobre el cerebro han mostrado que, lo que es mío pudo o puede ser tuyo.

Uno de los casos más citados en la bibliografía sobre este tema es el de la comisurotomía. La incisión operada sobre el cuerpo calloso ha arrojado resultados sorprendentes (más allá de los esperados para la patología de base). “La persona pareciera tener dos corrientes de conciencia separadas e incomunicadas entre sí”, al menos así lo describe Parfit. La verificación de esta extraña realidad es la siguiente: si le pregunto a la persona comisurotomizada cuantos colores ve en la pared, cada mano escribe “uno”, si le pregunto qué colores ve: la mano izquierda escribe rojo y la mano derecha escribe azul. Entonces, tiene la experiencia de ver rojo y de ver azul, solo que la corriente que ve rojo nada sabe de la corriente que ve azul (y viceversa) y todo sucede en la misma persona (o tal vez deberíamos decir en la misma caja craneana, en el mismo cuerpo).⁶ Si esto es así, entonces no es verdad que la relación es una persona una corriente de conciencia. De esta manera, cuando asumimos la mirada objetivante afloran algunas cuestiones importantes, en principio se pueden poner en entredicho muchas de las creencias que pueblan la “psicología popular”.

Ahora bien, creo que una buena forma de tasar estos intentos argumentativos es procurar que no se extralimiten. El mismo Ricoeur adopta esta postura vigilante. Así, una de las cuestiones que emergen de este tipo de casos tiene que ver con el alcance y los límites de lo que demuestran. Lo único que ha quedado demostrado es que hay una relación entre las actividades mentales y el soporte físico (cosa que ya hoy es una verdad de Perogrullo) y que, dadas ciertas cuestiones contextuales, cuando se le hizo tal o cual pregunta al paciente, su mando izquierda hizo tal o cual y su mando derecha tal o cual. De allí a decir que hay dos corrientes de conciencia separadas e incomunicadas hay un gran trecho, y para poder transitarlo deberemos consultar a los que viven en actitud natural.

⁵ Parfit, D. (1986), pag 211

⁶ “...Estas respuestas parecen indicar que se producen dos experiencias visuales desconectadas entre sí: una percepción (awareness) únicamente de rojo, y una percepción únicamente del azul. Dado que hay muchos datos experimentales de este tipo, tenemos buenas razones para creer que, en tales casos, hay dos corrientes separadas de conciencia (...) y en cada una de ellas no hay conciencia de lo que está ocurriendo en la otra. ...”. Parfit D. (2004), *Personas, Racionalidad y Tempo*. Madrid. Síntesis. p. 169.

Por otro lado, deberemos señalar qué consecuencias se derivan de esta estrategia argumentativa para algunas de nuestras experiencias, por ejemplo, para nuestra experiencia de la libertad. El gran problema de la mirada objetivista de Parfit es que disocia lo que en la vida diaria consideramos indisociable, y al hacerlo, ya no está hablando de lo mismo que hablamos nosotros en nuestra cotidiana experiencia y comunicación. No hay ninguna prohibición para hacer esto, el error no está en la estrategia sino en las pretensiones aplicativas de la estrategia.

La irrebasabilidad del dualismo de perspectivas

Otra forma de encarar la cuestión de la libertad es asumiendo su carácter esencialmente antagónico, carácter derivado de la constitutiva dualidad de perspectivas. Esta solución es algo desalentadora, pues no soluciona nada; simplemente muestra la esencial tensión que atraviesa el problema, tensión que no podremos sosegar dando supremacía a alguna de las perspectivas contrarias. Ricoeur se coloca entre estos filósofos agonales. Su divisa metodológica “hay que explicar más para comprender mejor” sintetiza claramente el posicionamiento de este hermeuta disidente con respecto a la filosofía de Heidegger. La “vía larga” que propone lo llevará a embarrarse en el terreno de la discusión con las posturas objetivantes más acérrimas porque cree que la conciencia reflexiva es tan esencial como la conciencia pre-reflexiva, incluso que la irreflexiva.⁷ Frente a la estrategia jerarquizante, Ricoeur adscribe a una estrategia horizontal.

Si nos ceñimos a la discusión en torno a la libertad, un buen ejemplo de esta estrategia lo vemos en los estudios tercero y cuarto de *Sí-Mismo como Otro*. Allí, el “enfoque semántico” de la acción (propio de la perspectiva de la tercera persona) es “completado” (¿superado?) por el enfoque pragmático que trae al centro de la escena la perspectiva yoica. Si bien la discusión con Parfit aparece en el estudio quinto, lo cierto es que el esquema general del argumento parfitiano es discutido en estos estudios anteriores tomando como representante del clan de los objetivistas al robusto Davidson.

Davidson y Parfit comparten la misma postura argumentativa, por lo que, refutar a uno implicaría refutar al otro, si la ley de transitividad no me falla. Parfit, por ejemplo, propone que nos imaginemos seres que son como nosotros pero que no experimentan sus acciones y decisiones como habiendo sido hechos por ellos.

“...Mis seres imaginarios son conscientes de sus decisiones y de lo que hacen, pero no interpretan sus decisiones ni sus actos como hechos por ellos. La toma de decisiones y los actos resultantes les parecen otro tipo de sucesos, con la única peculiaridad de que estos eventos son el resultado de un razonamiento práctico, o, en los casos más simples, de creencias y deseos. ...”⁸

⁷ Sobre la vía larga de la hermenéutica véase: Ricoeur P. (1975), *Hermenéutica y Estructuralismo*. Buenos Aires, Megápolis. Capítulo uno: “Existencia y Hermenéutica”. pp. 7-30.

⁸ Parfit (2004), p. 143.

Para que todo esto tenga efectividad argumental debemos primero aceptar que la acción intencional (libre) es el resultado de un proceso en el que intervienen deseos y creencias. Así, si suceden determinados acontecimientos mentales (un deseo y una creencia) entonces sucederá la acción intencional, y a esta acción la podemos llamar acción libre. Que esta acción se encuentra contenida en el esquema causalista se puede comprobar si obtenemos una descripción de aquellos acontecimientos (deseos – creencias) en términos físicos (que puede aludir a estados cerebrales). Esta descripción debe ser posible. Luego, una vez que realizamos la “traducción” de lo mental a lo físico, podemos hacer valer la ley de la causalidad; pues en el ámbito de las descripciones físicas reina la causalidad. Sindicar a un suceso como acción libre no es más que describirla en ciertos términos. Ese mismo acontecimiento puede ser descrito desde el ámbito de lo físico, y aquí tendríamos el esquema causal.

Sin embargo, afirma Ricoeur, lo que ha desaparecido del cuadro explicativo es algo que nosotros consideramos esencial en nuestra experiencia de la libertad, Es decir, de un conjunto de hechos físicos y psíquicos interrelacionados de determinada manera no extraeremos nunca *la experiencia del actuar*.⁹ Desde la perspectiva del participante, cuando actúo libremente yo soy la causa de la acción; yo y no algo en mí.¹⁰ Si difuminamos al yo, lo que desaparece es la libertad. Pero poner en el centro del debate al “yo” lejos de mejorar las cosas pareciera empeorarlas, porque ahora debemos hacer la espinosa pregunta ¿qué es este yo origen de la acción? Una posibilidad sería decir que este yo es una ilusión lingüística, uno de los defectos que anidan en nuestra experiencia. Según esta línea, lo que experimentamos en primera persona debe ser dejado de lado, pues trae confusión. Pero si esto es así, si aceptamos eliminar del cuadro al yo, entonces no podemos pretender estar explicando el problema de la libertad. Hay una conexión categorial entre el yo y la libertad. Lo que caracteriza a la acción libre no es una cualidad extensional, no es una propiedad intrínseca de la acción. Lo que hace a una acción libre es el tipo de causa. Ahora bien, habría que ver si, al objetivar esta experiencia no dejamos algo importante en el camino, tan importante que podríamos preguntarnos si luego de realizado el pasaje de la perspectiva yoica a la perspectiva objetiva, lo que tenemos de un lado es lo mismo que tenemos del otro. Debemos preguntarnos si, finalmente, no estamos hablando de cosas distintas.

Pongamos un ejemplo para distinguir la acción causada por mí y la acción causada por otra cosa. Se me induce a un estado hipnótico y, dentro de la hipnosis, se me dice que cuando despierte sentiré un gran deseo de abrir la ventana. Si cuando despierto siento un gran deseo de abrir la ventana no se dirá que actué libremente, sino que lo hice coaccionado por la intromisión de ese deseo por parte del hipnotizador. Tengo un

⁹ Esto es lo que afirma Nagel: “...La acción tiene un aspecto interno irreductible propio, al igual que los demás fenómenos psicológicos, hay una simetría mental característica entre el conocimiento de las propias acciones y el de las acciones de los demás, pero la acción no es algo más que se halle aislado o se combine con un movimiento físico: no es una sensación, ni un sentimiento, ni una creencia, ni una intención o deseo. Si en nuestra paleta sólo incluimos estas cosas además de los hechos físicos, en nuestra pintura del mundo no aparecerá la acción. ...”. Nagel T. (1996), p. 161.

¹⁰ Cfr: Ricoeur P. (1990), *Soi-même comme un autre*. Paris. Seuil. pp. 110 y ss.

deseo, tengo una creencia, el deseo y la creencia me mueven a la acción; pero la acción no fue libre precisamente porque el deseo no era legítimamente mío.

Como decíamos anteriormente, si *“la causa de la acción soy yo”*, entonces no es algo en mí, por lo que cualquier descripción que yo haga de los antecedentes psíquicos y/o físicos de mi acción es insuficiente para dar cuenta de ella. He aquí una diferencia esencial entre las posturas reduccionistas y la de Ricoeur: mientras que, para aquéllas, *“la razón primaria de una acción es su causa”*, para éste, el *“sí-ipse es causa/principio de la acción”*.¹¹

Hay, entonces, una distinción esencial entre lo que hago por mi mismo y lo que hago movido por otra cosa. El caso más gráfico de esto último es el de la coacción externa. Pero la cosa se complica cuando advertimos que la otredad es constitutiva de la mismidad (ipseidad). Si aceptamos que el sí-mismo está atravesado por el/lo otro, debemos preguntar que resulta de esto para la distinción *“hecho por mí”* – *“hecho por otro”*. Hay una línea argumental que nos lleva hacia la eliminación de la libertad por medio de la intromisión de la otredad en el corazón de la mismidad. Si logramos demostrar que todos los deseos y las creencias son proporcionados por algo otro, entonces deberíamos extender la forma del argumento de la hipnosis más allá de los casos de hipnosis. En este caso, podríamos advertir que *“nuestros contenidos conscientes”* provienen de algún tipo de *“inconciente”* (sea un inconciente pulsional, un inconciente vital, un inconciente estructural o un inconciente físico-neuronal). Es decir, si advertimos que detrás de toda actividad yace una pasividad de fondo, entonces hay que matizar la diferencia *“mío”* – *“no mío”*. Supongamos ahora que todos los contenidos mentales provienen de afuera (como en el caso de la hipnosis), por ejemplo de la autoridad, de las prácticas sociales, de la educación y el medio cultural, del momento histórico, etc. Llamamos proceso de interiorización al mecanismo por el cual lo que estaba afuera se pone adentro. La psicología y la sociología están plagadas de este tipo de análisis. Sabemos, por ejemplo, que la autoridad de padre se transforma en autoridad de la conciencia moral. Pero la conciencia moral es algo que opera internamente al individuo. Más allá de esto, cuando advertimos la génesis de esta conciencia vemos que se parece al mecanismo implementado por el hipnotizador. Toda la *“escuela de la sospecha”*, de la que Ricoeur se confiesa acreedor, se basa en esta idea. Nuestros deseos y creencias no son nuestros, son de la clase dominante, son del super-yo (o de ello) etc.

Ahora bien, para un pensamiento formado en la llamada *“escuela de la sospecha”*, cuya tesis central denuncia la mentira de la autotransparencia de la conciencia, la relación entre los motivos y la capacidad del agente no puede ser menos que paradójica. Por un lado, la búsqueda del autor es una *“búsqueda terminable”*, se detiene en la identificación del agente designado generalmente por su nombre propio.

¹¹ Precisamente, lo que queda afuera de la postura objetivista es lo que llamamos *“autoimputación”* y lo que esta capacidad supone: *“...la capacité de l’agent lui-même à se désigner comme celui qui fait ou a fait. Elle relie le quoi et le comment au qui. Ce lien « hégémonique » (...) paraît renvoyer à un fait primitif. ... »*. Ricoeur P. (2004), p. 162.

Cuando yo asumo la autoría de una acción, pongo fin a la pesquisa: *ego sum qui fecit* (y no algo en mí que me determinó a hacer lo que hice). Pero, cuando ingresamos en la indagación de los motivos, el agente desaparece nuevamente en la red cada vez más grande de las influencias internas y externas que “mueven al sujeto” a hacer lo que hace. Ahora la afirmación trueca en pregunta: *ego sum qui fecit?* Por el lado de las motivaciones, entonces la búsqueda es interminable. Aquí es donde aparece el problema: ¿cómo unir el análisis terminable con el análisis interminable?¹²

La alternativa a esto sería suponer que, más allá de todas estas características conformadoras de mi vida conciente hay un resto al que estas no llegan. Liberar al sujeto sería limpiarlo de todas las intromisiones de lo otro, hasta dar con un mismo incontaminado. Pero esta imagen ya no nos resulta creíble y esto se lo debemos a la postura distanciadora, objetivante.

Pero nuestro esquema conceptual, nuestra experiencia no entiende la libertad simplemente como un modo de darse un determinado proceso, sino también en términos de espontaneidad.

Esto es lo que hace Ricoeur, siguiendo la tesis de la tercera antinomia cosmológica de la razón pura.

Espontáneo no significa incausado, significa que toda apelación a la causalidad natural, cultural, social, etc. es improcedente para lograr la comprensión de la acción. Una forma de dar con la espontaneidad es por medio del concepto de “brecha” de Searle. Este autor afirma que, si hay libertad, entonces debemos aceptar que todos los antecedentes de una acción, sean del tipo que sean, son causalmente insuficientes para generar la acción. Es decir que, si la acción es libre, hay un “resto”, una “punto ciego” que separa los condicionantes de la ejecución de la acción. En última instancia, el fenómeno de la brecha estaría denunciando que toda respuesta a la pregunta por qué es incompleta, y, en el extremo, ociosa. Ricoeur afirma que la pregunta por qué invita a leer a la acción en términos de continuidad. No importa que esta respuesta se dé en términos de conexión causal o de conexión motivacional. La libertad, entendida como espontaneidad, sólo es apreciable dentro de una lectura rupturista. La lectura continuista se hace fuerte desde la perspectiva objetiva, por eso privilegia la mirada retrospectiva sobre la acción. Pero si adoptamos el punto de vista vivencial del sujeto actuante veremos que la continuidad se quiebra en algún punto cuando el actuar es libre. En un artículo de 1986, re-editado en los Ensayos de Hermenéutica II, Ricoeur analiza la cuestión de la acción desde los lineamientos temporales implicados en ella.

¹² Esta no es sino otra instancia del problema más general de armonizar la perspectiva de la tercera persona con la perspectiva de la primera persona. Ahora bien, desde la perspectiva de la primera persona yo he actuado voluntariamente, pero desde la perspectiva de la tercera persona la voluntariedad de mi acción me parece ahora una ilusión, una simple falta de conocimiento de los verdaderos móviles de mi acción, la cual, si esto es así, ya no puedo decir que es mía en el sentido requerido para que haya acción libre. En palabras de Ricoeur: “...D’une part, la recherche de l’auteur est une enquête terminable qui s’arrête à la détermination de l’agent, généralement désigné par son nom propre: “Qui a fati cela? Un tel.” D’autre part, la recherche de motifs d’une action est une enquête interminable, la chaîne des motivations se perdant dans le brouillard des influences internes et externes insondables ...” Ricoeur P. (1990), p. 117

Allí el foco es puesto en el “momento del hacer”, en lo que el llama el “presente de la acción”. Este “presente práctico” es el nudo en el que se conjuntan la idea de origen y la idea de tránsito. En efecto, por un lado el presente está lleno de memoria y grávido de porvenir, Ricoeur conoce bien el análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo inmanente que muestra de qué manera el presente se estructura por la retención y la protensión. El presente es, según este enfoque, un tránsito entre lo que está antes y lo que vendrá después. El presente como tránsito se coloca dentro de la lectura continuista la que, a su vez, conforma la mirada privilegiada por el enfoque objetivista de tipo parfitiano. Pero, por otro lado, el presente es lo que se opone al pasado y al futuro. Se trata de ver al presente como el momento de origen. Se trata del presente entendido como un “instante” “...que marca el carácter de incidencia del ahora, lo que se podría llamar su efecto de irrupción y ruptura. ...”.¹³ Si el argumento distanciador no tiene en cuenta esta variable de nuestra experiencia de la libertad, podemos legítimamente preguntar si lo que está analizando es, en última instancia, lo que entendemos por libertad. Lo que ha desaparecido del cuadro explicativo objetivante es lo que Ricoeur, retomando los análisis de Strawson, es la adscripción de la acción al agente: la adscripción puede definirse entonces como “...la capacité de l’agent lui-même à se désigner comme celui qui fait ou a fait. Elle relie le quoi et le comment au qui. Ce lien « hégémonique » (...) paraît renvoyer à un fait primitif. ... ».¹⁴ Lo que este pasaje quiere asentar es que, si dirigimos nuestra atención al fenómeno de la acción, debemos reconocer que el ¿quién? es irreductible al ¿qué?

Una posibilidad sería decir que la “libertad” es un concepto primitivo. Por concepto primitivo entiendo aquel que no se puede definir sin caer en círculo. Cualquier definición que dé de la libertad deberá incluirla, cualquier explicación de la libertad o no explicará la libertad o si lo hacer caerá en una *petittio principii*. Pasa con la libertad lo mismo que con el concepto de ser (también primitivo), no puedo definirlo, explicarlo sin utilizarlo en la definición – explicación. A cualquier esquema explicativo de la acción deberé agregarle el adverbio “libremente”.

Conclusión

La confrontación argumentativa es una de las características del pensamiento de Ricoeur. Sin abandonar los lineamientos generales del camino abierto de Heidegger, Ricoeur se distancia de éste en un aspecto metodológico importante. No podemos llegar a lo originario sino por medio de lo derivado. De esta manera el espectro de discusión es muy amplio (a veces demasiado). Ricoeur se embarca en discusiones con Davidson, Anscombe, Parfit, Levinas, Heidegger, entre muchos otros. Esto muestra la amplitud de su campo dialogal. Sin embargo, los resultados no son siempre armónicos. Más allá de los esfuerzos por mantener la discusión, lo cierto es que en ocasiones los contrincantes parecieran estar hablando de cosas diferentes. En ese caso, afirma Ricoeur, nuestro objetivo debería ser articular y clarificar el foco del desencuentro, lo cual no es poco filosóficamente hablando.

¹³ Ricoeur P. (2000), *Del texto a la Acción*. México. FCE. p. 243.

¹⁴ Ricoeur P. (2004), p. 162.

El caso de la libertad, que solo he sobrevolado, es un caso típico de una situación típica. En Ricoeur se advierte la oscilación entre una mirada pacifista y una mirada agonal. Según la primera, el dualismo de perspectivas puede encontrar un punto de contacto, o mejor, puede lograr una sinergia. Habermas opina algo similar cuando afirma que la mirada del participante y la mirada del observador están convocadas a una mutua complementariedad. Tenemos que satisfacer dos creencias, dice este autor. Por un lado la evidencia incontrovertible de una conciencia de libertad que acompaña, de modo realizativo, nuestro hacer; por otro, nuestro deseo de lograr una imagen unificada del universo que nos incluya. Esto genera un dualismo irrebasable.

“...Esta insalvable fisura semántica que se abre entre el vocabulario normativamente cargado de los lenguajes cotidianos, en el que la primera y la segunda persona se comunican entre sí acerca de algo, y el diseño nominalista de los lenguajes científicos, especializados en enunciados descriptivos, se fundan en la profunda diferencia entre las perspectivas del observador y de participantes. Ambas son complementarias, en el sentido de que no todo lo que es accesible desde una perspectiva puede retomarse desde la otra. ...”.¹⁵

Ahora bien, lo que la “profunda diferencia” marca es, creo, la imposibilidad de la complementariedad, pues lo que aparece desde una perspectiva contradice lo que aparece en la otra; y de una contradicción no puede extraer la mutua conjugación. Parece que no nos hemos movido demasiado del clásico planteamiento kantiano del problema. En Ricoeur se advierte una línea también antinómica. La recepción que hace de Kant en el estudio cuarto de Sí-mismo como otro así lo demuestra. No hay posibilidad de llegar a un punto de armonía entre las dos perspectivas (yo-el); pero tampoco cabe, dice Ricoeur, eliminar o establecer la supremacía de una mirada sobre la otra. La situación es paradójica, y la conclusión pareciera ser que esta situación es constitutiva del problema y no algo que se pueda solucionar. Todo se juega en la correcta administración de la mirada distanciadora. Muchos autoengaños se pueden liberar cuando adoptamos la postura del analizante. Nuevamente el modelo del psicoanálisis es muy gráfico. Necesito hacer una epoque de mi vivir cotidiano para poder contemplarme a mi mismo en la perspectiva de la tercera persona. De esta manera podré alcanzar un poco más de autoconocimiento y esto me evitará muchas ilusiones. Sin embargo, la perspectiva distanciadora se sale de su cauce cuando nos arrastra hacia la eliminación de aquello que parecía ser un rasgo esencial desde la perspectiva yoica. Cuando más me distancio menos me observo como autor de mis actos, me voy despotenciando a medida que me voy alejando. En el extremo de la objetivación aparezco ante mi mismo como un ser conducido, llevado por diferentes cosas. Aquí, la distanciaci3n nos ha arrastrado a la desaparici3n de la libertad. Entonces, un poco de distanciaci3n es liberadora (ya no me autoengañ3), pero mucha distanciaci3n me devuelve al reino de la causalidad.

Ricoeur se esfuerza por mantener el carácter tensional de esta situaci3n. Entiende la funci3n hermenéutica en términos de vigilancia. Se trata de dialogar con las dos

¹⁵ Habermas J. (2006), *Entre naturalismo y religi3n*. Barcelona. Paid3s. p. 212.

tendencias opuestas con la finalidad de advertir el momento en el que parecieran entrar en la desmesura argumentativa. Esta tarea no es siempre fácil y no siempre arroja resultados alentadores, pero constituye la misión de un pensamiento militante que no está dispuesto a capitular con la sola finalidad de lograr la armonía.