



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO  
FACULTAD DE HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**TESIS**

**SOBRE LA FUNCIÓN DE LA NARRATIVIDAD EN LA  
CONSTRUCCIÓN DE LA «ÉTICA DEL SÍ MISMO COMO OTRO» EN LA  
OBRA DE PAUL RICOEUR**

Que para obtener el título de:  
**LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

Presenta:  
**MARIANA HERNÁNDEZ PEÑA**

Asesora:  
**DRA. EN FIL. MARCELA VENEBRA MUÑOZ**

**Toluca, Estado de México, 2020.**



# ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN.....  | 1   |
| CAPÍTULO I.....  | 12  |
| PRIMER ACERCAMIENTO A LA HERMENÉUTICA DEL SÍ.....                        | 12  |
| 1.1 Filosofía del <i>cogito</i> . Análisis y crítica .....               | 14  |
| 1.2 Identidad personal.....  | 20  |
| 1.3 Dialéctica <i>ipseidad - mismidad</i> .....                          | 25  |
| 1.4 Identidad narrativa .....  | 30  |
| CAPÍTULO II.....   | 36  |
| NARRATIVA COMO PROPEDÉUTICA DE LA ÉTICA DEL SÍ MISMO COMO OTRO.....      | 36  |
| 2.1 Estructura lineal del tiempo .....                                   | 38  |
| 2.2 Temporalidad .....   | 49  |
| 2.3 Tragedia: Imitación de acciones y vidas .....                        | 57  |
| CAPÍTULO III.....  | 63  |
| ÉTICA DE LA MISMIIDAD Y LA ALTERIDAD.....                                | 63  |
| 3.1 Convicción.....  | 74  |
| 3.2 Deliberación.....  | 86  |
| CONCLUSIONES.....  | 96  |
| INTENCIONALIDAD ÉTICA. CON Y PARA LOS OTROS EN INSTITUCIONES JUSTAS..... | 96  |
| I.- Estima de sí, objetivo teleológico.....                              | 99  |
| II.- Respeto de sí, momento deontológico .....                           | 102 |
| III.- Imputabilidad, experiencia moral del sujeto capaz.....             | 105 |
| BIBLIOGRAFÍA .....   | 114 |

Cualquiera que sea la imagen que cada uno se hace de una vida realizada,  
este colofón es el fin último de su acción.

Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*.



# INTRODUCCIÓN

El tema principal de esta investigación es la función de la narratividad en la construcción de la ética ricoeuriana del sí. La relación ética y narratividad podrá considerarse como el móvil conductor del presente proyecto y da pie al desarrollo de otros temas fundamentales en el contexto de la obra de Paul Ricoeur; a saber: la hermenéutica del sí, el tema de la temporalidad y su relación con la función narrativa, la sabiduría trágica como uno de los modelos interpretativos de la acción humana, entre otros. En este sentido, el presente trabajo está estructurado en tres capítulos a través de los cuales expongo dichos temas medulares que en su conjunto conforman la ética del sí mismo como otro y que, tal como trato de mostrarlo, también se entiende como una ética de la mismidad y la alteridad.

La hermenéutica del sí es el tema del capítulo I. El sujeto capaz se coloca a lo largo de esta investigación como el principal modelo interpretativo de la hermenéutica ricoeuriana y se nutre en gran medida con el análisis que realiza Ricoeur de la *Antígona* de Sófocles y, particularmente, de sus personajes y las acciones que ejecutan. Es necesario mencionar que Ricoeur sitúa precisamente al sujeto capaz en oposición al *cogito* cartesiano, de ahí que inicie este apartado con la exposición de la filosofía cartesiana. Para tal fin me apoyo en textos de Descartes que Ricoeur toma como principales referencias: *Discurso del método*, *Reglas para la dirección del espíritu*, *Meditaciones metafísicas*, *Investigación de la verdad por la luz natural*.<sup>1</sup> Expongo en un primer momento el método planteado por Descartes que procede como una matemática universal para fundamentar sus ideas filosóficas y científicas.

La matemática universal sigue un camino analítico-sintético que va de lo complejo a lo simple (naturalezas simples), y de aquí a lo complejo, reconstruyendo todo el sistema del saber [...] La pretensión fundamental del método cartesiano es establecer una ciencia general que sea aplicable a todos los asuntos y ámbitos de la realidad. El saber científico

---

<sup>1</sup> Descartes, *Obras completas* I y II, Gredos, Madrid. (En adelante: *OC I*, *OC II*).

puede tener objetos muy diferentes, pero su importancia radica en que tiene un lenguaje común que es el contenido del método.<sup>2</sup>

El camino que sigue la matemática universal que va de lo complejo a lo simple y, de nuevo hacia lo complejo, como se especifica en las líneas citadas, es el mismo que sigue y expone Descartes en el *Discurso del método*; un aspecto que me interesa señalar del método planteado por Descartes es el «yo» o la experiencia del «yo» que también se pone de relieve en dicha obra como un yo que piensa o como “una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar”.<sup>3</sup> El propósito al puntualizar tales aspectos de la filosofía cartesiana es, en un segundo momento, desarrollar la crítica planteada por Ricoeur a la filosofía del *cogito*, principalmente, en el prólogo de *Sí mismo como otro*<sup>4</sup>, esta obra de Ricoeur es el texto principal en el que sostengo mi proyecto de investigación.

La intención de iniciar con la exposición crítica –ricoeuriana– de la filosofía cartesiana es mostrar su función como punto crítico del pensamiento ético de Ricoeur en la estructuración de la hermenéutica del sí. Los temas en los que repara la hermenéutica del sí ofrecen un planteamiento más amplio y enriquecedor. Frente al *cogito* cartesiano que Ricoeur lo subraya como una entidad ahistórica y atemporal, la hermenéutica del sí acentúa el carácter activo de la vida personal así como las dimensiones temporal y narrativa en las que se articula la vida del sujeto como una vida histórica.

La crítica ricoeuriana va dirigida particularmente a la concepción del *cogito* cartesiano, considera Ricoeur que se trata de un «yo» desligado de referencias temporales y en ese sentido, sin un anclaje histórico, es un «yo» instantáneo que existe (sólo, evidentemente) en el momento único en que se piensa. El *cogito* cartesiano no puede responder, según el contexto crítico de Ricoeur, a la pregunta ¿quién es?, y en la misma medida acota las posibilidades de pensar en un sujeto capaz, en una identidad que pueda pensarse desde y para la construcción de una ética.

---

<sup>2</sup> Descartes, *OC I*, p. XXVI.

<sup>3</sup> Descartes, *OC I*, *Discurso del método*, p. 124. Trad. Manuel García Morente.

<sup>4</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, siglo XXI, México, 1996. Trad. Agustín Neira Calvo. (En adelante: *Sí mismo*)

El segundo apartado del capítulo I corresponde al tema de la identidad personal. Por medio de la estrategia de los particulares de base que Ricoeur adopta de P. F. Strawson se enriquece el análisis ricoeuriano en torno al sí. “Esta estrategia consiste en aislar, entre todos los particulares a los cuales podemos referirnos para identificarlos, a los que responden a cierto tipo y que el autor llama «particulares de base». Los cuerpos físicos y las personas que nosotros somos, son, según esta hábil estrategia, tales particulares de base”.<sup>5</sup> En este sentido, los particulares de base destacan rasgos primordiales del sí; como se aprecia en la cita, el cuerpo y la persona se entienden como primeros modos del sí de estar en el mundo.

El cuerpo es el primer particular de base porque cumple con carácter primario los criterios de localización; es decir, implica una referencia espacial y física. Para identificar a una persona es necesario identificar, al mismo tiempo, un cuerpo. Otro modo en que se identifica a una persona puede ser por medio de los nombres propios. Sin embargo, Ricoeur considera que ambas referencias identificantes son sólo una cara del sí. Se trata de un concepto primitivo de persona porque no explora aún en el aspecto de la persona como «sujeto capaz» y específicamente, como sujeto con capacidad de autodesignación; es decir, capaz de nombrarse, de narrarse, de contarse. La identidad personal comprendida a partir de los particulares de base hace hincapié en el modo en que se designa a un individuo entre otros, es un nivel elemental de la identificación donde hay que entender a las personas como entidades que componen el mundo, como cosas de las que se hablan. “Hablamos de personas –dice Ricoeur– al hablar de las entidades que componen el mundo. Hablamos de ellas como de cosas de un tipo particular”.<sup>6</sup> Ricoeur juzga esta propuesta de identidad personal como una identidad primitiva porque se excluyen aspectos como las experiencias personales, los pensamientos, la vida biográfica o histórica. Es una identidad que, efectivamente, singulariza a un individuo, y a uno sólo, pero es apenas una cara del sí de la hermenéutica ricoeuriana porque señala sólo su condición de referencia identificante como una de las cosas de las *que* se habla y no del

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 6.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 7.



*quien* que habla. Este aspecto de la identidad personal que Ricoeur considera muy elemental, muestra ya, una primera diferencia que hay entre la hermenéutica del sí y las filosofías del *cogito*; esta es, la cualidad corpórea del sí como un modo de identificarlo y reconocerlo entre otros cuerpos y personas, en tiempos y lugares diversos.

La dialéctica entre *ipseidad-mismidad* es el tercer momento del capítulo I. Pretendo mostrar con mayor precisión la problemática del sí como una identidad personal vinculada al acto de narrarse que se desenvuelve en el tiempo y que en la misma medida es capaz de referirse tanto al otro como a sí mismo; es decir, es capaz de autodesignarse. En contraste con un «yo» que se plantea en primera persona, el sí propuesto por la hermenéutica ricoeuriana trae a cuenta el reconocimiento del otro como segunda y como tercera persona, aludiendo a esta última por medio de las preguntas: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra? Esta última pregunta refiere precisamente a la capacidad de autodesignación del sí, una posible respuesta a la pregunta ¿quién se narra? podría ser ‘él se narra’, ‘ella se narra’, ‘tal persona se narra’; en donde él, ella, tal persona corresponden al sí mismo que se narra, que se designa a al sí mismo.

Sin embargo, existe el riesgo por parte del planteamiento ricoeuriano sobre la cuestión del sí mismo, de caer en una reducción al solipsismo que es, precisamente, lo que critica Ricoeur en el *cogito* cartesiano. Es por eso que Ricoeur busca salvar al sí del riesgo del solipsismo y propone una dialéctica entre el *solus ipse* y el *solus idem*. La primera de ambas, se entiende también como *ipseidad*, y refiere a una visión subjetiva del sí, mientras que la segunda, que se va a entender como *mismidad* se trata más bien de una visión objetiva del sí; es decir, sobre cómo me ve e identifica el otro.

La problemática del sí que se vislumbra con la dialéctica *mismidad-ipseidad* es la de la permanencia en el tiempo. Ricoeur procede sobre este tema con la intención de responder a las preguntas ¿qué? y ¿quién? El análisis de la identidad personal respondía ya a la pregunta ¿qué? Se busca en este apartado la unión de ambos aspectos para complementar de ese modo el análisis sobre la identidad del sí. Con el tema del «carácter» es posible percibir un desdoblamiento más complejo de la identidad porque hace énfasis sobre la dialéctica en cuestión. La importancia de este tema radica en que el carácter es

una disposición duradera que se adquiere y construye en el tiempo y, en el cual confluyen no sólo las dimensiones temporales sino las dimensiones de localización de la persona. Dicho de otra manera, el carácter de una persona se conforma de rasgos distintivos como valores, costumbres, tradiciones, códigos morales que va adquiriendo en el transcurso del tiempo a partir del contexto familiar, social y cultural en el que forma un modo de ser.

La identidad narrativa, que es el apartado con el que cierro el primer capítulo de mi investigación, eleva la dialéctica entre *ipseidad* y *mismidad* hacia la dialéctica de la concordancia discordante del personaje. El personaje se enfrenta también a la problemática de la permanencia en el tiempo pero vinculado a la noción de identidad narrativa.

El personaje se desarrolla o se configura en la construcción de la trama y remite necesariamente a la dimensión temporal como dimensión narrable de la vida del hombre. La configuración de la trama media precisamente entre la concordancia discordante porque el arte de la configuración consiste en extraer de la contingencia de los acontecimientos, de la discordancia, un relato sensato que refleje la concordancia de los hechos. La identidad narrativa forma parte de la constitución del sí, particularmente en la dimensión del sí narrado que no es otro sino el hombre actuante, hablante y sufriente que se narra y se nombra a sí mismo como a los otros. El modelo narrativo enuncia una identidad constituida por acontecimientos a través de los cuales el hombre da cuenta de la temporalidad de su propia vida y enriquece la propuesta de los particulares de base mostrando la capacidad de aplicarle predicables a los cuerpos y a las personas. La narración se encuentra entre una teoría de la acción y una teoría moral, pues en el texto una persona se comprende como identidad temporal y por lo tanto, como identidad narrable. Además, es en el personaje donde se vuelven más nítidas las características de los sujetos que, desde la filosofía ricoeuriana, y más aún, desde la hermenéutica del sí, lo constituyen como un sujeto ético, tales como su capacidad de deliberar, de actuar y de aspirar a la realización de una vida buena, para sí mismo y para quienes lo rodean.

El capítulo II: “Narrativa como propedéutica de la ética del sí mismo como otro” se vincula con el tema anterior en torno a la identidad narrativa haciendo énfasis en la

circularidad que hay entre la función de la narratividad y la experiencia temporal; es decir, tiempo y narración se deben entender únicamente en correlación, en una dialéctica donde ambos polos se constituyen entre sí. El objetivo de este capítulo es esclarecer la manera en que se articula la relación tiempo-narratividad con la ética que propone Ricoeur.

En un primer momento me remito a la reflexión y crítica formulada por Ricoeur hacia la concepción lineal del tiempo, particularmente, hacia las aporías agustinianas del ser y no ser del tiempo que se encuentran principalmente en el libro XI de *Las Confesiones*.<sup>7</sup> El planteamiento agustiniano que parte de una estructuración lineal del tiempo considera que, de lo que se habla cuando hablamos del tiempo es, de un tiempo pasado, de un tiempo presente y de un tiempo futuro. Sin embargo, también encuentra un problema en ello, que siempre que hablamos del pasado el pasado *ya no es*, cuando se habla del futuro el futuro *aún no es* porque aún no lo vivimos, más bien, lo esperamos, y que el presente es fugaz y de inmediato, deja de ser. En todo caso, considera Agustín que la condición del tiempo radica en su constante no ser o en su irremediable dejar de ser. Sin embargo, en su análisis, Agustín insiste en el hecho de que no dejamos de hablar del tiempo e incluso, lo cuantificamos; por lo tanto eso permitiría afirmar, más bien, que el tiempo *es*, pues no podemos hablar, según esta teoría, de algo que no existe, de algo que *no es*. La resolución que brinda Agustín luego de su disertación acerca de las aporías del tiempo consiste en que el tiempo sí se puede conocer pero como un triple presente: el presente del pasado (memoria), el presente del presente (visión) y el presente del futuro (expectación).

Con la teoría de Agustín se plantea una tesis crucial para el proyecto ricoeuriano. Agustín dice que el tiempo *es* porque hablamos de él, apropósito, la tesis ricoeuriana afirmaría que hablar del tiempo es, necesariamente, narrarlo. Es a través de la crítica que realiza sobre el tiempo lineal, como Ricoeur comienza a dilucidar la circularidad o la tensión dialéctica entre tiempo y narración.

---

<sup>7</sup> San Agustín, *Las confesiones*, Tecnos, Madrid, 2006. Trad. Agustín Uña Juárez.

La exposición de la estructura lineal del tiempo le permite a Ricoeur adoptar elementos del análisis agustiniano como la expectación, la memoria y la visión para llevarlos al centro de su estudio referente a la narratividad. En el relato podemos narrar acontecimientos que tenemos por verdaderos, que surgen de las experiencias pasadas o que se piensan como anticipaciones de algo que nos gustaría vivir o que hemos proyectado para el futuro. Entonces, la interpretación ricoeuriana de las aporías planteadas por Agustín, sería: podemos hablar del tiempo porque podemos narrarlo.

El siguiente tema del segundo capítulo es, justamente, la comprensión de la temporalidad como narratividad. La intención que tiene Ricoeur al puntualizar la cuestión del tiempo como temporalidad es revalorizar las dimensiones y los distintos niveles del tiempo, las experiencias que tenemos del tiempo o en el tiempo y por supuesto, poner de relieve la condición narrable del tiempo.

Analizar el tema de la temporalidad conduce a Ricoeur a indagar también en el tema del lenguaje como un elemento constitutivo de la circularidad tiempo-narración. Por medio del lenguaje el sujeto se relaciona con el mundo, con los otros y consigo mismo. En este sentido, es preciso señalar que “la narratividad es una condición del lenguaje, la narratividad es una estructura lingüística”,<sup>8</sup> dice Ricoeur, que explora los niveles de la temporalidad; dicho de otro modo, es a través del lenguaje que podemos narrativizar el tiempo, específicamente en la configuración de la trama.

Traigo a cuenta, en este momento de la investigación, el modelo hermenéutico de la triple mimesis que Ricoeur establece en *Tiempo y narración*.<sup>9</sup> Cada momento que conforma la triple mimesis corresponde al entendimiento del tiempo y de la acción humana. De modo que en este modelo hermenéutico se comprende, configura e interpreta el tiempo humano como tiempo narrado. Mimesis I corresponde a la comprensión de las acciones como realizadas *en el* tiempo; en este primer momento del círculo mimético, las acciones son comprendidas en su inmediatez, previas a ser configuradas, previas a formar parte de

---

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, *Historia y Narratividad*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 183. Trad. Gabriel Aranzueque Sahuquillo.

<sup>9</sup> Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México, 2003. Trad. Agustín Neira Calvo. (En adelante: TN)

una historia o de un relato sensato; en esta medida, remite más bien a una *intratemporalidad* que es una concepción del tiempo como aquello *en lo que* suceden los acontecimientos. En mimesis I los diversos elementos que luego constituyen una trama se encuentran dispersos; a saber, los agentes, los motivos, las acciones, los lugares, etc.

Es en mimesis II donde se lleva a cabo la configuración de la trama, su función es la de convertir el “antes” en el “después” de la acción humana. Mimesis II tiene la importante función de articular la temporalidad como narratividad. La temporalidad se pone de relieve con mayor amplitud en el carácter de mimesis II puesto que las acciones que se realizaron *en el tiempo* (mimesis I) se plasman ahora en un tiempo narrado. La vida del sujeto de acción es comprendida y analizada con mayor detenimiento cuando comprende la temporalidad de su propia vida por medio de la narratividad. En *Tiempo y narración*, Ricoeur refiere con el término *mythos* al concepto de fábula –que Aristóteles establece en la *Poética*–<sup>10</sup> para esclarecer el segundo momento de la triple mimesis; fábula en el contexto aristotélico alude a la construcción de la trama; Ricoeur destaca el proceso de mediación entre mimesis I y mimesis II y en la misma medida, el proceso de configuración del tiempo en narración, que no es otra cosa, sino la construcción de una trama. La trama rige la génesis entre el desarrollo de un carácter y el de una historia narrada; el carácter, entendido como la identidad personal considerada en su duración puede definirse en este contexto como “identidad narrativa, en el cruce de la coherencia que confiere la construcción de la trama y de la discordancia suscitada por las peripecias de la acción narrada”.<sup>11</sup>

Mimesis III entrega, finalmente, una historia íntegra, una síntesis de lo heterogéneo, es decir, de los momentos, lugares, agentes, acciones que, decía antes, aún se encontraban dispersos en mimesis I. Comienza en esta tercera fase un nuevo momento clave de la propuesta hermenéutica ricoeuriana, la interpretación del texto y la interacción de dos temporalidades, la del lector o espectador y la temporalidad plasmada en la obra narrada. El modelo hermenéutico de la triple mimesis exige, pues, la comprensión del obrar

---

<sup>10</sup> Aristóteles, *Poética*, Gredos, Madrid.

<sup>11</sup> Ricoeur, *Caminos del Reconocimiento*, p. 134.

humano y todo lo que ello implica: su realidad simbólica, sus grados de temporalidad, su semántica, y uno de los rasgos más importantes en el proceso constructivo de la ética del sí mismo como otro: la acción humana. En este sentido, la «acción humana» es el tema fundante de la construcción de la ética del sí mismo como otro, este aspecto se enuncia con la exposición de la temporalidad y la triple mimesis; sin embargo, desarrollo este tema con mayor extensión en el último apartado del capítulo II, “Tragedia: Imitación de acciones y vidas”. Sostengo la exposición del «obrar humano» en el estudio que Ricoeur hace de la *Poética* de Aristóteles. Entre otras definiciones que Aristóteles otorga a la tragedia, me quedo con la concepción de la tragedia como “imitación de una acción esforzada y completa [...] imitación no de personas sino de una acción y de una vida”.<sup>12</sup> Considero que esta definición contiene en gran medida la tesis principal de mi trabajo de investigación, o al menos, conceptos básicos para la interpretación del proyecto ricoeuriano: la actividad mimética, la acción o el obrar humano y los presupuestos éticos que se vislumbran con la obra de Aristóteles. Con el desarrollo del análisis que hace Ricoeur de la tragedia griega a través de la óptica aristotélica intento abonar a la tesis que planteo como premisa del capítulo II, esclarecer el modo en que opera la relación entre la función narrativa y la experiencia del tiempo en el proceso de conformación del *ethos* en los individuos.

Siguiendo la línea de análisis de la tragedia griega, en el capítulo III que he titulado “Ética de la mismidad y la alteridad” presento al inicio una exposición de *Antígona*, la obra a la que Ricoeur dedica un pasaje en el noveno estudio de su obra *Sí mismo como otro*. Ricoeur pretende dar voz a una de las voces de la ‘no filosofía’, el discurso de la tragedia griega. Para Ricoeur, la tragedia griega funciona en la conformación de una ética del sí mismo como otro, en tanto modelo existencial para la interpretación de la vida de los hombres. Gestada en la crisis cultural de su tiempo, la tragedia no puede dejar de vincularse al ejercicio filosófico; además, la tragedia es un modelo narrativo, temporal y ético pues refleja la configuración y reconfiguración de la crisis social y humana, así como

---

<sup>12</sup> Aristóteles, *Poética*, 1449b-25, 1450a-16.

el desenvolvimiento de las dimensiones que fundamentan la vida de los hombres y sus distintos niveles de la experiencia temporal.

En este tercer capítulo desarrollo de manera más específica temas como ‘convicción’, ‘deliberación’, ‘*phronesis*’, ‘sujeto ético’, que conforman de manera aún más puntual la ética del sí mismo como otro. Además de la lectura y análisis de *Antígona*, apoyo la argumentación de este apartado con la revisión de *Ética a Nicómaco*, donde se encuentran las bases de la intencionalidad ética que constituye el núcleo del planteamiento ético ricoeuriano; es decir, la intencionalidad de una vida buena o una vida realizada en clave aristotélica. Ricoeur tematiza esta intencionalidad ética como la búsqueda de la realización de una vida buena con y para los otros en instituciones justas. Esta sentencia contiene tres partes fundamentales con las que quiero concluir esta introducción y que refieren a los objetivos principales que motivan mi interés en la obra de Paul Ricoeur y muy especialmente, en su vertiente ética.

- 1) La reafirmación o reforzamiento del sí como una identidad reflexiva. El sí, como *solus ipse*, no es una identidad instantánea y mucho menos, atemporal, el sí como identidad ética reflexiona sobre sí mismo una vez que se reconoce en la alteridad del otro y de lo otro. *Sí mismo como otro* se articula “en una tríada donde el sí mismo, el otro cercano y el otro lejano son igualmente estimados”.<sup>13</sup>
- 2) En todo el complejo filosófico ricoeuriano existe una notable herencia aristotélica, y ese es el rumbo que toma la intencionalidad ética, buscar la efectuación de una vida realizada, siempre, con los otros y para los otros. La concreción de los ideales en los que hemos proyectado una vida más o menos realizada debe comprender la preocupación y ocupación por y para los otros. Es justo como ocurre con Antígona, quien, en la preocupación por el hermano, se realiza como sujeto ético. El fin último de la acción ejecutada por Antígona es el resguardo y el mantenimiento de su responsabilidad como hermana, como hija y como identidad ética; se trata, por lo tanto, del acto en que reafirma su vida, su

---

<sup>13</sup> Paul Ricoeur, *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Trotta, Madrid, 2008, p. 58. Trad. Tomás Domingo Moratalla y Agustín Domingo Moratalla. (En adelante: *Lo justo 2*)

convicción y su capacidad de deliberación, cualidades elementales en una «ética de la mismidad o la alteridad».

- 3) El punto crucial para subrayar mi interés en estudiar la obra de Ricoeur radica en que el pensamiento ricoeuriano como parte de una corriente filosófica contemporánea busca la realización –que ya se pensaba desde la tradición aristotélica– de una «vida buena» en instituciones justas. Ricoeur lleva más allá su inquietud filosófica, propone una ética del sí mismo como otro, que busca reflejarse y realizarse en lo otro que son las instituciones y en los otros como semejantes a uno mismo. Radica aquí el rigor de la obra ricoeuriana y la razón de su vigencia filosófica: la ética que propone Ricoeur demanda reflexionar sobre nuestra realidad, exige replantear y cuestionar “el fondo agonístico de la prueba humana”<sup>14</sup> que representa la vida contemporánea, ¿quién es el otro? El otro, que Ricoeur insiste en entender no como el contrario a uno mismo, no como alguien distinto, sino como una reafirmación y un reconocimiento de la propia identidad en aquel que no soy yo pero que comparte las mismas cualidades como sujeto actuante. Este otro, de hoy día, hay que pensarlo, necesariamente, desde la decadente situación social y humana; el otro en el que necesitamos reconocer nuestra condición humana es el sujeto sufriente de nuestro tiempo, y sólo desde ahí, reflexionar sobre nuestros modos de ser y de actuar y la relación que guardan con una verdadera identidad ética. Sin dejar de lado la hipótesis central de este trabajo de investigación, la función de la narratividad en la conformación de una ética del sí mismo como otro, culmino esta breve introducción con una cita extraída de *Caminos del Reconocimiento*: “¿Cómo en efecto, un sujeto de acción podría dar a su propia vida una calificación ética, si esa vida no pudiese agruparse en forma de relato?”<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. 262.

<sup>15</sup> Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, p. 136.



## **CAPÍTULO I**

### **PRIMER ACERCAMIENTO A LA HERMENÉUTICA DEL SÍ**

## I. PRIMER ACERCAMIENTO A LA HERMENÉUTICA DEL SÍ

La hermenéutica del sí es un proyecto estructurado por Paul Ricoeur a lo largo de los diez estudios que conforman su obra *Sí mismo como otro*, he considerado este capítulo como un primer acercamiento que se irá completando en los capítulos siguientes, de modo que, iré dilucidando en el proceso de mi trabajo de investigación los distintos elementos que constituyen la hermenéutica<sup>16</sup> del sí. Por el momento inicio la exposición con un esbozo de las filosofías del sujeto o filosofías del *cogito*, mi intención es poner de manifiesto el panorama frente al que Ricoeur plantea la posibilidad de una hermenéutica del sí. El resultado de la crítica del *cogito*, podrá observarse más adelante, es la función que, contrario al «yo» cartesiano, cumple el «sí» o el «sí mismo», dentro de la hermenéutica del sí ricoeuriana.

En un segundo momento desarrollo los elementos principales que conforman no sólo la hermenéutica sino también la ética del sí; centro mi atención —en este primer capítulo— en una de las tres regiones principales que conforman la hermenéutica del sí y que se desenvuelve en primera instancia desde una filosofía del lenguaje; a saber, la

---

<sup>16</sup> “La obra de Ricoeur en su conjunto lleva el sello de la edad hermenéutica. La hermenéutica es el rostro que toma la filosofía de la reflexión cuando, para conocer al sujeto, este elige practicar el gran rodeo a través de la interpretación de los signos de su existencia [...] Porque designa simultáneamente un método entre otros pero también el estilo mismo de la filosofía de Ricoeur, en definitiva, la hermenéutica ha sido el objeto en su obra de una atención sostenida, que le ha valido figurar entre los grandes maestros de esta disciplina.” En: Paul Ricoeur, *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*, siglo XXI, México, 2012, p. 9. Trad. Adolfo Castañón.

Este modo de hacer filosofía en la obra de Ricoeur del que habla Daniel Frey en su presentación al texto citado, se refleja con mucha claridad en *Sí mismo como otro*, obra que se estructura en conjunto como el proyecto ricoeuriano de la hermenéutica del sí y que, al mismo tiempo, constituye su proyecto ético, cuyo eje central es el «sujeto capaz».

En otro texto, Ricoeur considera: “si la interpretación sólo fuera un concepto histórico hermenéutico, éste seguiría siendo tan regional como las propias *ciencias del espíritu*. Pero el uso de la interpretación en las ciencias histórico hermenéuticas es sólo el punto de anclaje de un concepto universal de interpretación que tiene la misma extensión que el de comprensión y, finalmente, que el de pertenencia. Por esta razón supera la simple metodología de la exégesis y de la filología, y designa la tarea de explicitación que se vincula con toda experiencia hermenéutica.” Paul Ricoeur, *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 46. Trad. Pablo Corona.

La interpretación tiene una importancia nuclear en todo el proyecto ricoeuriano. Será posible observar la función de la interpretación en la hermenéutica del sí, y particularmente en el desarrollo de esta investigación en el análisis que hace Ricoeur de *Antígona*, tragedia que elige como modelo de interpretación de la acción humana.

dialéctica entre *ipseidad* y *mismidad* como dos momentos primordiales del sí. Desde el entendido de la dialéctica entre *solus ipse* y *solus idem* continuó con la exposición de las identidades narrativa y personal como despliegues necesarios y constitutivos del sí. Ambas identidades confluyen en el señalamiento del «sí» como una experiencia temporal que hace de la misma el contenido de un fondo histórico y social.

La concepción del sí como una identidad personal y narrativa despliega una discusión en torno a la problemática de la permanencia en el tiempo, dimensión en la que de hecho, se configura la identidad entendida narrativamente como la configuración de la trama de un relato, que considera Ricoeur como el primer ‘laboratorio’ del juicio moral, como propedéutica de una ética. Todo ello, contrario a un «yo» de la filosofía cartesiana que Ricoeur acusa de ahistórico, atemporal e instantáneo que pierde toda relación con algún tipo de identidad personal. En este sentido, el fin de este primer capítulo es mostrar la distancia existente entre una hermenéutica del sí y una filosofía del *cogito*, señalando las bases que aporta la primera para sostener el planteamiento de una ética de la mismidad y la alteridad; es decir, una ética del sí mismo como otro.

### **1.1 Filosofía del *cogito*. Análisis y crítica**

Quiero comenzar este apartado, como mencioné antes, con un esbozo de la filosofía cartesiana. Es preciso señalar, en primera instancia, el proyecto cartesiano como un método filosófico de investigación de la verdad, y particularmente, como un método matemático universal (axiomático). “Entiendo por método, –dice Descartes en la tercera de las *Reglas para la dirección del espíritu*– reglas ciertas y fáciles gracias a las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca lo falso por lo verdadero y llegará, sin esfuerzo alguno de la mente, sino siempre aumentando gradualmente la ciencia, al verdadero conocimiento de todo aquello de que sea capaz.”<sup>17</sup> Tales reglas ciertas y fáciles las localiza Descartes en la aritmética y la geometría, ciencias que considera libres de “todo vicio de

---

<sup>17</sup> Descartes, *OC I, Reglas para la dirección del espíritu*, p. 11. Trad. Luis Villoro.

falsedad o incertidumbre”.<sup>18</sup> Las bases de esta visión metodológica están sentadas en la denominada *mathesis universalis*; “entendida como la búsqueda de los elementos simples sobre los cuales fundar la cadena del saber tanto en el orden de las razones (filosofía) como de las proporciones (matemática)”<sup>19</sup> es decir, sobre una ciencia universal como primer estadio en la búsqueda o en la edificación del método general para la adquisición de conocimientos y verdades. “Ya que como el término *matemática* significa solamente disciplina, –dice Descartes– las otras ciencias no tendrían menos derecho que la geometría a ser llamadas matemáticas [...] si se piensa en esto más detenidamente, se nota al fin que sólo aquellas cosas en que se estudia el orden y la medida se refieren a la matemática”.<sup>20</sup> Descartes afirma que las ciencias, excepto la aritmética y la geometría, solo dan pauta a la formulación de opiniones probables y no contribuyen al camino recto que está trazando en busca de la verdad; en este sentido es que acude a una ciencia general donde se pueda explicar todo aquello que se pregunta acerca del orden y la medida: la matemática universal; por lo tanto, el rigor, la exactitud y la intuición son sus principales elementos. La intuición dice Descartes, es “una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción”.<sup>21</sup> Con mayor claridad, en la quinta regla define Descartes en qué consiste el método:

Todo el método consiste en el orden y la disposición de aquellas cosas hacia las cuales es preciso dirigir la agudeza de la mente para descubrir alguna verdad. Ahora bien, observaremos exactamente si reducimos gradualmente las proposiciones intrincadas y oscuras a otras más simples, y si después, partiendo de la intuición de las más simples, intentamos ascender por los mismos grados al conocimiento de todas las demás.<sup>22</sup>

El concepto de método planteado por Descartes no se refiere únicamente al señalamiento de una vía; más bien hace referencia a un método filosófico con el que

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 6.

<sup>19</sup> Descartes, *OC I*, p. XXVI.

<sup>20</sup> Descartes, *OC I*, *Reglas para la dirección del espíritu*, p. 14.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 9.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 15.

busca poner de relieve el modo de operar de la mente para adquirir conocimientos y certezas. Descartes quiere acentuar la capacidad de la razón del hombre, en ello radica la posibilidad o imposibilidad de conocer la verdad de las cosas.

En el nuevo proyecto cartesiano de filosofía es fundamental el papel de la mente, que Descartes entiende como una potencia capaz de construir la realidad del mundo en su camino de salida a las cosas, camino que es distinto del de la salida de la caverna platónica y también del papel que la memoria desempeñara en la filosofía de san Agustín. Descartes está invirtiendo los modos de hacer filosofía y está abriendo un nuevo camino a la metafísica, que puede calificarse como el camino específico de la modernidad, en la que la metafísica deja de ser la ciencia del ser en cuanto ser y se transforma en la ciencia fundadora de la física, o sea, en filosofía primera.<sup>23</sup>

Este momento de la filosofía cartesiana corresponde al proyecto metafísico de todo su pensamiento; no obstante, existe un segundo momento en su obra, un proyecto más bien antropológico que centra su interés en la dirección de la vida del hombre. La necesidad de obtener verdades claras y distintas tiene su verdadero alcance en la orientación de la existencia de los hombres conforme al buen uso de la razón.

“La pretensión fundamental del método cartesiano es establecer una ciencia general que sea aplicable a todos los asuntos y ámbitos de la realidad”.<sup>24</sup> En este sentido, al inicio de *Investigación de la verdad por la luz natural*, Descartes afirma que se ha propuesto “mostrar a cada cual los medios para encontrar en sí mismo, y sin tomar nada de otro, toda la ciencia que le es necesaria para el buen gobierno de su vida, y para adquirir después por su estudio todos los demás curiosos conocimientos que la razón de los hombres es capaz de poseer”.<sup>25</sup> En esta cita se nota, más bien, la dirección que toma el planteamiento cartesiano hacia la constitución, en cada individuo, de una moral que exige el perfeccionamiento de su propio ser. El método cartesiano está formulado de tal modo que pueda regir y dirigir la vida de los hombres de manera correcta hacia la toma de decisiones y acciones por llevar a cabo. “Si alguno, pues, quiere seriamente investigar la verdad de las cosas, no debe optar por alguna ciencia particular, pues todas tienen

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. XXX.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. XXVI.

<sup>25</sup> Descartes, *OC I, Investigación de la verdad por la luz natural*, p. 75.

trabazón entre sí, y mutua dependencia, sino que piense solo en aumentar la luz natural de la razón, [...] para que, en cada una de las circunstancias de la vida, el entendimiento muestre a la voluntad qué es lo que debe elegir”.<sup>26</sup>

Considerando los dos polos de la filosofía cartesiana, el metafísico y el antropológico, podría decirse, con Ricoeur, que Descartes busca colocar en primer plano la función de la razón de los individuos, o la función de la razón como fundamento último del conocimiento. El hombre, constituido por emociones y sentimientos, debe cultivar y ejercitar su capacidad de razonamiento para no resultar engañado y para alcanzar el objetivo de aumentar la luz natural de la razón y obtener un conocimiento verdadero y puro de las cosas. No obstante, la crítica ricoeuriana está dirigida hacia el proyecto metafísico de Descartes, particularmente, a la duda cartesiana con la que da inicio a las *Meditaciones metafísicas*. En esta duda, que considera Ricoeur, tiene un carácter ‘hiperbólico’, estriba la radicalidad del proyecto cartesiano. “Me hacía falta –dice Descartes en la primera meditación– intentar seriamente una vez en mi vida deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y comenzar todo de nuevo desde sus fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias”.<sup>27</sup> La duda cartesiana, se centra, en esta primera meditación, en el engaño de todo aquello que se daba a conocer como verdadero, “seguro lo he aprendido –continúa– de los sentidos, o por los sentidos: ahora bien, algunas veces he comprobado que esos sentidos eran engañadores, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes hemos sido alguna vez engañados”.<sup>28</sup> En la segunda meditación, Descartes repara, respecto a esta duda ‘radical’ en torno al engaño que provocan los sentidos, que si algo le pertenece y que no puede ser desprendido de sí mismo, es el pensamiento. Entonces afirma:

*Yo soy, yo existo*: esto es cierto; pero, ¿por cuánto tiempo? A saber, por el tiempo que piense, porque tal vez sea posible que si yo dejara de pensar, cesara al mismo tiempo de ser o de existir. Ahora, no admito nada que no sea necesariamente verdadero: por lo tanto, no soy

---

<sup>26</sup> Descartes, *OC I, Reglas para la dirección del espíritu*, p. 4.

<sup>27</sup> Descartes, *OC II, Meditaciones metafísicas*, p. 13.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 14.

hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, o una razón, que son términos cuyo significado me era desconocido hasta ahora.<sup>29</sup>

Descartes se afirma como una cosa que piensa y, en tanto que piensa, puede afirmarse también como “una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente”.<sup>30</sup> Es una enumeración, considera Ricoeur, que muestra la cuestión del sujeto como una identidad opuesta a una identidad narrativa porque escapa a la referencia histórica, a la referencia temporal, pues es posible, dice Descartes, que la existencia confirmada como una cosa que piensa deje de ser en el instante mismo en que deje de pensar. “No puede tratarse más –juzga Ricoeur– que de la identidad en cierto sentido puntual, ahistórica, del «yo» en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un «mismo» que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el *Cogito* es instantáneo”.<sup>31</sup>

La duda es vencida, hasta este momento de las *Meditaciones metafísicas* por el acto de pensar. «Yo existo pensando» se coloca aquí, como la verdad primera en el proyecto cartesiano. Sin embargo, el análisis ricoeuriano continúa hacia la tercera meditación donde Descartes ya no se conoce sólo como existente y pensante, sino además, como naturaleza finita y limitada. En la tercera meditación, “Acerca de Dios, que existe”, Descartes se da a la tarea de examinar si acaso hay un Dios, y si lo hay, indagar si es un ser engañador, pues, mientras no conozca estas dos verdades, “no veo que pueda estar alguna vez en lo cierto”<sup>32</sup> dice Descartes. ¿Vuelve Descartes, a poner en duda la sentencia «yo soy, yo existo», que se percibía como primera verdad? No puede dejar de negar que es un yo que desea, un yo que imagina, que siente, etc.; pero la duda sale a relucir nuevamente porque hay ideas que no dependen de él mismo como cosa que piensa; en tal sentido, Descartes acude a la idea de Dios a la que se refiere como una idea que no pudo originarse en su pensamiento, “con la idea de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la que yo mismo, y

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

<sup>30</sup> *Ídem.*

<sup>31</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. XVIII.

<sup>32</sup> Descartes, *OC II, Meditaciones metafísicas*, p. 27.

todas las demás cosas que existen, han sido creadas y producidas”.<sup>33</sup> Descartes concluye con esta meditación, que es una sustancia finita creada por Dios, y que, si hay en su pensamiento la idea de lo infinito, es porque Dios la ha colocado en él como “la marca del obrero impresa en su obra”.<sup>34</sup>

Sobre esta meditación, Ricoeur considera que la certeza que antes había dado Descartes al *cogito* es subordinada ahora a la certeza de la existencia de Dios. El *Cogito* no solo pasa a un segundo rango ontológico sino que, la idea que previamente había fundado Descartes del *cogito* ahora se ve afectada por la idea de lo otro que representa Dios cuando afirma que “de alguna manera tengo primeramente en mí la idea de lo infinito que de lo finito, es decir, de Dios que de mí mismo”.<sup>35</sup> El *cogito* ya no es verdaderamente absoluto porque ya no es realmente primero, ahora está primero la idea de Dios, la idea de lo infinito con la que se elimina “la idea de un Dios mendaz que alimentaba la duda más hiperbólica”.<sup>36</sup> Ricoeur plantea dos alternativas con las que abona a la crítica que está planteando: “o bien el *cogito* tiene valor de fundamento, pero es una verdad estéril a la cual no se puede dar una continuación sin ruptura del orden de las razones, o bien, es la idea de lo perfecto que la fundamenta en su condición de ser finito, y la primera verdad pierde la aureola de primer fundamento”.<sup>37</sup> Si esta alternativa fuera viable, entonces, efectivamente el *cogito* cartesiano pasa a un segundo rango ontológico e incluso rompería con el paradigma de las filosofías del sujeto, que es, estar formuladas en primera persona, según esta alternativa, el *cogito* cartesiano no es una primera verdad en la que se fundan las demás, puesto que es más bien el producto de un ser más perfecto. Sin embargo, continúa Ricoeur, hay otra alternativa temible:

Para evitar caer en un idealismo subjetivista, el «yo pienso» debe despojarse de toda resonancia psicológica, con mayor razón, de toda referencia biográfica. La problemática del sí resulta, en cierto modo, magnificada, pero a costa de perder su relación con la persona de

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>36</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. XXI.

<sup>37</sup> *Ídem.*



la que se habla, con el *yo-tú* de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el sí de la responsabilidad. ¿Debe pagarse a este precio la exaltación del *Cogito*?<sup>38</sup>

La ética, y particularmente la ética ricoeuriana, no pueden pensarse sin remitir a otras mentes, a otros cuerpos y por supuesto, a otros sujetos que poseen su propia historia y asumen responsabilidades. Es precisamente lo que destaca Ricoeur en la segunda alternativa que propone frente a lo que considera una exaltación del *cogito*: el «yo pienso» pierde la posibilidad de afirmarse como un sujeto histórico y en esa medida, como un sí narrado, como una vida y una historia. El yo cartesiano plantea el problema del sí exaltando únicamente su representación como primera persona, como un yo que piensa, es un sí que se reduce a un yo *atopos*, “sin lugar asegurado en el discurso”,<sup>39</sup> es en ese camino como se pierde la posibilidad de establecer una relación hacia el tú, sin un referente hacia una identidad personal o hacia el otro. Contrario a este riesgo que corren las filosofías del sujeto de encerrarse, finalmente, en el solipsismo, Ricoeur explora la problemática del sí en la permanencia en el tiempo; en el planteamiento ético que está realizando, opone al *cogito* cartesiano, un sujeto capaz, capaz de narrarse y narrar a los otros, capaz de designarse a sí mismo y de referirse a los otros como interlocutores, capaz de reconocer su propia vida como un contenido histórico y por tanto, temporal.

## 1.2 Identidad personal

En los primeros estudios de *Sí mismo como otro*, Ricoeur inicia con un análisis acerca de las formas básicas o primitivas de identificación. En el apartado en torno a la crítica hacia la filosofía del *cogito* quería mostrar que Ricoeur hace énfasis en el individuo como identidad personal y no únicamente como un sujeto pensante, conforme al desarrollo de este primer capítulo, se observará que se trata también de una identidad personal que se desenvuelve como una identidad narrativa, es decir, como un personaje.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. XXI- XXII.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. XXVIII.

El nivel elemental de identificación del que parte Ricoeur no remite todavía a la identificación del sí, es un análisis que se refiere más bien al modo de identificar «algo». Para esta primera exploración en el campo de la identificación Ricoeur se vale de la función del lenguaje en conjunto con el proceso de individualización. La relación que guarda el lenguaje con la individualización radica en que el lenguaje pone al hombre en condiciones de designar individuos; por su parte, el objeto de la individualización es precisamente ese, el de designar a un individuo y a uno sólo, el de identificar a un individuo en particular. En este sentido, la pregunta de la que hay que partir sería: ¿cómo pasar del individuo en general al individuo en particular, al individuo que somos, cada uno? Para responder a esta cuestión, Ricoeur adopta el concepto de particular de base que extrae de la obra de P. F. Strawson:

En *Les individus*, P. F. Strawson desarrolla una estrategia que adoptaremos como marco general en cuyo interior situaremos posteriormente nuevos análisis que contemplan una terminación todavía más rica y más concreta del sí. Esta estrategia consiste en aislar, entre todos los particulares a los cuales podemos referirnos para identificarlos (en el sentido de individualizar) particulares privilegiados que responden a cierto tipo y que el autor llama «particulares de base». Los cuerpos físicos y las personas que nosotros somos, son, según esta hábil estrategia, tales particulares de base.<sup>40</sup>

Es muy hábil la estrategia de Strawson, dice Ricoeur, y resulta bastante provechosa para el análisis que él mismo realiza en el sentido de que enriquece la propuesta ricoeuriana de enfatizar en el individuo rasgos como el cuerpo y la persona como primeras manifestaciones del sujeto en el mundo, es decir, necesariamente nos remitimos a alguno de estos particulares de base para alcanzar el objetivo de individualización, designar a un solo individuo.

Sin embargo, explorar el concepto de persona desde la estrategia de los particulares de base limita dicho concepto en tanto que no repara en la persona como un sujeto capaz, en este contexto, capaz de designarse a sí mismo al hablar. Esta noción primitiva implica

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 6. Esta adopción ricoeuriana de la estrategia de P. F. Strawson enriquece la concepción del sujeto de la hermenéutica del sí. Contrario al *yo atópico* cartesiano, el cuerpo y la persona como primeros particulares de base sí se encuentran anclados al mundo y a la historia. Se trata, sin embargo, de un primer momento de este contraste que a Ricoeur le interesa mostrar.

entender a la persona como una de las cosas de las que se habla, cumple en efecto, con el objeto de individualización, identificar a una persona, y a una sola entre otras.<sup>41</sup> La persona como referencia identificante es entendida en esta estrategia adoptada por Ricoeur del lado de la cosa *de la que* se habla, más que del lado de los propios locutores que se designan al hablar; es decir, la persona es entendida aquí como una manera de identificar algo entre otras identidades similares, por ello Ricoeur señala que se trata más de buscar el *qué* y no el *quién* en este momento del análisis.

Por supuesto, no hay que equivocarse en cuanto al uso del término cosa, para hablar de las personas como particulares de base. Sirve simplemente, para marcar la pertenencia de nuestra primerísima investigación de la noción de persona a la problemática general de la referencia identificante. Es una cosa, eso de lo que se habla. Ahora bien, hablamos de personas al hablar de las entidades que componen el mundo. Hablamos de ellas como de cosas de un tipo particular.<sup>42</sup>

Este primer acercamiento a la identidad la define como mismidad y no como ipseidad, la superioridad del mismo en oposición al sí radica en la noción de re-identificación. “En efecto, no se trata sólo de asegurar que se habla de la misma cosa, sino que se la pueda identificar como que es la misma cosa en la multiplicidad de sus circunstancias [...] «Mismo quiere decir único y recurrente»”.<sup>43</sup> Esta definición de la identidad entendida principalmente como mismidad, remite forzosamente a la introducción de las dimensiones espaciotemporales, sobre todo, al destacar el *qué* a través de los particulares de base, se comprende así, que la cosa, la persona en este caso, es la misma y es posible reidentificarla como la misma en lugares y tiempos diversos.

El cuerpo es así, el primer particular de base designado por la teoría de Strawson. Las personas se identifican en el mundo, en primera instancia, desde su cuerpo. El cuerpo

---

<sup>41</sup> Ricoeur se refiere aquí al concepto de persona como una noción primitiva porque en su planteamiento está pensado, de hecho, en dos enfoques de persona: por referencia identificante, que es el enfoque que se desarrolla en este apartado, y por autodesignación. “Ambas tienen dos ocasiones de cruzarse desde el comienzo del análisis. Primero, es en una situación de interlocución donde un sujeto hablante designa a su interlocutor qué particular escoge entre una serie de particulares de la misma clase, del que se propone hablar, y se asegura, por un intercambio de preguntas y de respuestas, que su interlocutor tiene presente el *mismo* particular de base que él.” *Ídem*.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 8.

“cumple con carácter primario los criterios de localización en el único esquema espacio-temporal”.<sup>44</sup> El cuerpo, dice Ricoeur más adelante, en el sexto estudio de *Sí mismo como otro*, es la “mediación entre el sí y el mundo”;<sup>45</sup> y partiendo de la concepción de los particulares de base, más bien se diría que el cuerpo es la primera mediación física entre el mundo y el sí mismo.

En este sentido, distinguimos a la persona mediante referencias identificantes. Los nombres propios son un modo tanto de identificar como de individualizar a una persona entre otras. Sin embargo, dice Ricoeur, se trata de un concepto de persona aún muy pobre. Los nombres propios tienen el objetivo de designar, de nombrar a un solo individuo excluyendo a todos los demás, pero “se limitan a singularizar una entidad no repetible y no divisible sin caracterizarla, sin significarla en el plano predicativo, por tanto, sin dar de ella ninguna información”.<sup>46</sup> Es decir, aún no se indaga en la vida histórica de aquel que se nombra, sólo se sabe y se conoce como un individuo en particular entre otros porque responde a un nombre en específico pero no se alude a sus acciones o a su modo de ser.

El cuerpo como primer particular de base es uno de los modos del ser humano de estar en el mundo, pero corresponde a un aspecto muy primario del sí que es la referencia identificante. ¿Por qué resulta aún muy limitada la noción de persona como sujeto individualizado ya sea por el nombre propio o por su identificación corporal? Existen dos entidades fundamentales que deben tenerse en cuenta al introducirnos a la problemática del sí, la persona como entidad pública y la conciencia como entidad privada. Asimismo hay dos enfoques de la persona: por referencia identificante, y por autodesignación. He expuesto hasta ahora el concepto de persona como entidad pública, y de esta entidad se ha descrito el enfoque como referencia identificante. En ambos planos se excluyen aspectos como los acontecimientos mentales, los pensamientos, las

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>45</sup> “La condición corporal vivida como mediación existencial entre el sí y el mundo”. *Ibid.*, p. 149. Ricoeur se refiere con tal expresión al aspecto de la teoría narrativa, y específicamente a las *variaciones imaginativas* que es posible aplicarle al cuerpo como una dimensión del sí cuando es configurado dentro de una trama como un personaje, como una identidad narrativa.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.3.

experiencias y, por ello, se dice que aún es solo una cara del sí de la hermenéutica ricoeuriana. Se hace hincapié con la teoría de los particulares de base en la referencia espacial y física del sí, pero es preciso enriquecer este análisis desde el estadio de la temporalidad y de la narratividad.

La cuestión del cuerpo vuelve al primer plano, no sólo ya a causa de nuestra pertenencia al único esquema espaciotemporal, sino debido a la relación del propio cuerpo con el mundo objetivo de los cuerpos. En una problemática puramente referencial, sin autodesignación explícita, no hay, a decir verdad, problema del propio cuerpo. Debemos limitarnos a la constatación siguiente: «Lo que llamo mi cuerpo es cuando menos un cuerpo, una cosa material» Esto es cierto, pero es el *mío* en un sentido que supone reconocida la fuerza lógica del sí.<sup>47</sup>

Se vislumbra aquí una problemática del sí propiamente dicha que Ricoeur desarrolla con mayor precisión en los estudios siguientes de *Sí mismo como otro*; este planteamiento consiste en “comprender cómo el sí puede ser a la vez una persona de la que se habla y un sujeto que se designa en primera persona, al tiempo que se dirige a una segunda persona”.<sup>48</sup> Inicia así, el estudio por el tema del entendimiento del sí como una identidad reflexiva que se reconoce a sí misma como un cuerpo entre otros, que puede reconocer otros cuerpos como semejantes a su propio cuerpo y que es, en la misma medida, un cuerpo al que los otros identifican como el mismo en lugares y momentos diferentes. La reflexividad del *ipse* en la hermenéutica del sí debe pensarse en íntima relación con la *alteridad*. Ricoeur hace énfasis en que la alteridad que propone no es únicamente de comparación sino que constituye a la propia *ipseidad*. Es decir, con «sí mismo como otro» no se refiere a la reflexión del sujeto a partir de la *mismidad* de otra referencia identificante, no alude al otro como antónimo de mismo, sino a la *alteridad* que le brinda su propia capacidad de autodesignarse, a la alteridad que le proporciona el otro sujeto que puede ser él mismo, el sujeto de su pasado, el sujeto que experimenta el presente, el sujeto que pretende o imagina ser en cinco años, por ejemplo. Esta alteridad reafirma la vida del

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 11.

hombre como sujeto capaz, idea que Ricoeur mantiene como eje temático de su proyecto ético, la vida del sujeto capaz como una vida histórica.

Otra cosa sucede si se empareja la *alteridad* con la *ipseidad*. Una alteridad que no es –o no sólo es– de comparación es sugerida por nuestro título, una *alteridad* que pueda ser constitutiva de la ipseidad misma. *Sí mismo como otro*, sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se pueda pensar en la una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano. Al «como» quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación, –sí mismo semejante a otro–, sino de una implicación: *sí mismo en cuanto... otro*.<sup>49</sup>

Desde esta dimensión de la identidad personal se confirma uno de los rasgos principales por los que la hermenéutica del *sí* se diferencia de la filosofía del *cogito*. El planteamiento ricoeuriano parte del concepto de persona como una identidad corpórea perteneciente a un mundo constituido por multiplicidad de cuerpos y personas. El proceso de individualización posibilita el proceso de identificar a un cuerpo y a una persona en particular, finalmente, dice Ricoeur, no se identifica a una persona sin remitir en la misma medida a un cuerpo. Los cuerpos son el modo en que las personas se presentan y se perciben unas a otras en el mundo, “poseer un cuerpo es lo que hacen o, más bien, lo que son las personas”.<sup>50</sup>

### 1.3 Dialéctica *ipseidad* - *mismidad*

La hermenéutica del *sí* se define por tres rasgos constitutivos: a) el rodeo de la reflexión mediante el análisis, b) la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad, c) la dialéctica de la ipseidad y de la alteridad. Los primeros estudios de *Sí mismo como otro* se centran en un análisis que responde en primera instancia a la pregunta ¿quién habla?, “¿de quién hablamos cuando designamos según el modo referencial a la persona como distinta de las cosas? Y ¿quién habla designándose a sí mismo como locutor (que dirige la palabra a

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. XIV.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 9.

un interlocutor)?”<sup>51</sup> La intención ahora es ampliar la exposición que he iniciado en torno al sí en el apartado anterior; para tal fin desarrollo enseguida dos modos en que se desenvuelve el sí, el *solus ipse* y el *solus idem*.

Desde las primeras páginas de *Sí mismo como otro* Ricoeur profundiza, a través de la filosofía del lenguaje, en el esclarecimiento de la hermenéutica del sí, este aspecto se puede esclarecer con el siguiente análisis de la dialéctica entre *solus ipse* y *solus idem*. *Ipsé*, traducido del latín (y de forma literal) quiere decir «yo mismo», en el marco de la filosofía ricoeuriana habrá que entenderlo más bien como la percepción que tengo de mí mismo; es decir, se refiere a una visión subjetiva del *sí*, muy similar, hasta ahora, al *cogito* cartesiano. Por su parte el *ídem* se refiere a una visión más bien objetiva, al hecho de cómo me ve y cómo me percibe el otro; el *ídem* dice Ricoeur, es la mismidad: “Consideraré, a partir de ahora, la *mismidad* como sinónimo de la identidad-*idem* y le opondré la *ipseidad* por referencia a la identidad-*ipse*”.<sup>52</sup> No obstante, la relación que mantienen ambos polos es un tanto compleja y da pie a la exposición de la otra cara del sí que no se alcanzaba a desarrollar con el tema de la identidad personal.

Uno de los temas que debo esclarecer primero, antes de explorar más allá la dialéctica *mismidad-ipseidad* es el sentido en que esta última se guarda de caer también en una especie de solipsismo, que es el punto crítico del análisis ricoeuriano, particularmente con referencia al «yo» de las filosofías del sujeto; Ricoeur evita que la *ipseidad* se vea reducida a una identidad sin referente espaciotemporal introduciendo la dialéctica *ipseidad-mismidad*. Dicho de otro modo, la *ipseidad* desde la óptica del planteamiento ricoeuriano no cae en un solipsismo en tanto que no refiere únicamente al *solus ipse* sino a la dialéctica que mantiene con el *solus idem*. *Ipseidad* y *mismidad* en un principio son opuestos, se trata de percepciones distintas del sí que se complementan, la mismidad brinda a la ipseidad la alteridad necesaria para abrirse hacia lo otro y desenvolverse como una identidad personal capaz de responder a la pregunta ¿quién habla? La dialéctica entre lo mismo y lo otro durante el desarrollo del planteamiento ético y hermenéutico ricoeuriano no puede

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. XXX.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. XIII.

pensarse en todo momento más que en conjunto. “En ninguna etapa [de los diez estudios que conforman la obra *Sí mismo como otro*] el uno mismo habrá sido separado de su otro”.<sup>53</sup>

Ricoeur pone de relieve la extensión que tiene el “«sí mismo» al señalar su condición reflexiva como una forma reforzada del sí, el término mismo sirve para identificar que se trata exactamente del ser o de la cosa en cuestión (por eso, apenas hay diferencia entre «el cuidado de sí» y «el cuidado de sí mismo»; solo el efecto de reforzamiento que acabamos de decir) [...] Reforzar es marcar más todavía una identidad”.<sup>54</sup>

La relación dialéctica entre *ipseidad* y *mismidad* se encuentra al centro de la problemática del sí: el problema de la permanencia en el tiempo. Como decía líneas arriba, la dialéctica de la *mismidad* y la *ipseidad* está implicada necesariamente en el hecho de que esta última no forme parte de las filosofías del sujeto. Uno de los principales aspectos que abona a la distancia entre una y otra es el problema del sí en la permanencia en el tiempo. “La *ipseidad* no es lo mismo que *mismidad*. La confrontación entre estas dos versiones de la identidad plantea realmente problemas por primera vez con la cuestión de la *permanencia en el tiempo*”.<sup>55</sup>

A primera vista, la cuestión de la permanencia en el tiempo se vincula exclusivamente a la identidad *idem*. La mismidad es un concepto de relación y una relación de relaciones. A la cabeza se sitúa la identidad *numérica*: así, de dos veces que ocurre una cosa designada por un nombre invariable en el lenguaje ordinario, decimos que no constituyen dos cosas diferentes sino una sola y misma cosa. Identidad, aquí, significa unicidad: lo contrario es pluralidad (no una sino dos o más veces) a este primer componente de la noción de identidad corresponde la operación de identificación, entendida en el sentido de reidentificación de lo mismo, que hace que conocer sea reconocer: la misma cosa, dos veces, *n* veces. En segundo lugar, la identidad *cualitativa*; dicho de otro modo, la semejanza extrema: decimos de X y de Y que llevan el mismo traje, es decir, atuendos tan similares que resulta indiferente intercambiarlos.<sup>56</sup>

Estas dos formas de permanencia en el tiempo relacionadas únicamente con la identidad *idem* presentan cierta vulnerabilidad al considerar el tiempo como un factor de

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. XXX.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. XIII.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 110.



cambio, de diferencia y de separación. El criterio de identidad numérica alude al principio de identidad que establece que todo objeto es idéntico a sí mismo ( $A=A$ ); refiere pues, al sustrato lógico que permite identificar a una cosa como la misma en situaciones y lugares diversos. Este criterio de identidad es válido incluso considerando los factores del crecimiento y el envejecimiento como posibles condiciones de semejanza. En el caso de identidad cualitativa parece más riesgoso el factor del tiempo como implicación de cambios considerando la posibilidad de que la similitud extrema de una identidad resulte afectada precisamente por la semejanza que puede provocar la continuidad del tiempo. Por su parte, la identidad numérica puede sobrellevar el tema de la semejanza y la diferencia que representa el tiempo, particularmente con el crecimiento o el envejecimiento: “así, decimos de un roble que es el mismo desde la bellota hasta el árbol totalmente desarrollado; lo mismo de un animal, desde que nace hasta que muere; lo mismo, en fin, de un hombre –no digo de una persona– como simple muestra de especie”.<sup>57</sup> En este sentido dice Ricoeur que el factor del tiempo amenaza la semejanza pero sin destruirla.

El problema de la permanencia en el tiempo que se despliega a partir de la confrontación entre el *solus ipse* y *solus idem* es más claro cuando Ricoeur coloca como preguntas principales ¿qué? y ¿quién? como apertura hacia el planteamiento del carácter y de la palabra dada como dos modelos de permanencia en el tiempo. Centro mi atención por ahora en el «carácter» que es donde se muestra con mayor nitidez la adherencia del ¿qué? al ¿quién?

La unión entre una identidad numérica y otra cualitativa que revisaba desde la *mismidad* es manifiesta en el carácter. En un primer momento podría decir que el carácter es un desdoblamiento más elaborado de la identidad, contiene más elementos que permiten hablar en conjunto del *solus ipse* y del *solus idem*.

Entiendo aquí por carácter el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo. Por los rasgos descriptivos que vamos a expresar, acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 111.

permanencia en el tiempo. El carácter hoy, me parece como el otro polo de una polaridad existencial fundamental. Designa el conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona. Puede constituir el punto límite en que la problemática del *ipse* se vuelve indiscernible de la del *idem* e inclina a no distinguir una de otra.<sup>58</sup>

Es en la permanencia del tiempo donde el carácter se va formando al articular las identidades numéricas y cualitativas en una misma representación del sí. El carácter forma de este modo una disposición duradera que Ricoeur equipara con la costumbre. Su condición de disposición duradera remite necesariamente a la relación que el carácter mantiene con el tiempo y por supuesto, con el problema de la permanencia en el tiempo que se ha planteado a partir de la dialéctica *mismidad-ipseidad*. La costumbre entonces, hay que entenderla como una disposición duradera que se adquiere y conforma en la continuidad del tiempo. “Constituye un rasgo; es decir, un signo distintivo por el que se reconoce a una persona, se la identifica de nuevo como la misma, no siendo el carácter más que el conjunto de estos signos distintivos”.<sup>59</sup> A su vez, la costumbre se nutre también de las identificaciones que uno mismo adquiere de lo otro en lo cual desarrolla su mismidad; es decir, aquellas esferas del mundo en el que se desarrolla el sí mismo, a saber, las diversas manifestaciones de lo social en las que se involucra, la familia como el núcleo institucional donde comienza el despliegue de la identidad, el contexto cultural que aporta tradiciones y códigos civiles o morales, todo ello abona en menor o mayor medida rasgos distintivos a la construcción del carácter en tanto disposición duradera. “En efecto, en gran parte la identidad de una persona, de una comunidad, está hecha de estas identificaciones con valores, normas, ideales, modelos, héroes, en los que las personas, la comunidad se reconocen”.<sup>60</sup> Es así como el carácter se muestra plenamente como respuesta a las premisas planteadas por la problemática del sí: las preguntas ¿qué?

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 113-115. En otra obra, Ricoeur repara nuevamente en el concepto de carácter: “Se puede asignar al carácter este primer tipo de identidad entendiendo por ello todos los rasgos de permanencia en el tiempo, desde la identidad genética del código genético, reconocido por las huellas digitales, a lo que se añade la fisionomía, la voz, los andares, pasando por las costumbres estables o, como se suele decir, contraídas, hasta las marcas accidentales por las que un individuo se da a conocer, como la gran cicatriz de Ulises.” Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 135. Trad. Agustín Neira Calvo.

<sup>59</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. 117.

<sup>60</sup> *Ídem*.

y ¿quién?; concretamente, “el carácter asegura a la vez la identidad numérica, la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida en el cambio y, finalmente, la permanencia en el tiempo que definen la mismidad. La identidad del carácter expresa cierta adherencia del ¿qué? en el ¿quién? El carácter es verdaderamente el qué del quién.”<sup>61</sup>

#### 1.4 Identidad narrativa

La dialéctica mismidad e ipseidad es la antesala de otra dialéctica importante desde la cual es posible visualizar el apartado siguiente sobre la identidad narrativa, y no sólo eso, además, plantea uno de los temas medulares de todo el trabajo de investigación. Me refiero a la dialéctica del personaje, o también planteada como la dialéctica de la concordancia discordante del personaje. Esta otra dialéctica remite al tema de la identidad narrativa en un primer momento y, posteriormente, a la relación entre temporalidad y narratividad, que nos conduce al tema del relato como propedéutica de la ética o como primer laboratorio del juicio moral.

Paul Ricoeur inicia el sexto estudio de *Sí mismo como otro* enunciando dos intenciones fundamentales, la primera consiste en elevar *la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad* que está contenida en la noción de identidad narrativa. La segunda intención consiste en explorar la dimensión del sí narrado mediante la teoría narrativa. Continúo entonces desde la misma línea de la dialéctica abordada en el apartado anterior pero esta vez con la intención que plantea Ricoeur, elevando dicha dialéctica y dando paso a la revisión de la identidad narrativa, ya que esta última revela su verdadera naturaleza precisamente desde la dialéctica entre *ipseidad-mismidad*.

La identidad narrativa no es más que la identidad del personaje que se desarrolla en comunión con la configuración de la trama. La configuración –dice Ricoeur– es el arte de composición que media entre concordancia y discordancia. Al inicio de este subapartado señalaba que se alcanzaría otra dialéctica importante, la cual se establece precisamente entre los acontecimientos constituidos por la construcción de la trama que

---

<sup>61</sup> *Ídem*.

no es otra cosa que la tensión (armónica) entre concordancia y discordancia, donde se fusionan la diversidad, variabilidad, discontinuidad e inestabilidad de los acontecimientos fuera de una trama configurada. A todo lo anterior se refiere Ricoeur como dialéctica del personaje o dialéctica de la concordancia discordante del personaje y se hace patente también en la problemática de la permanencia en el tiempo.

Propongo definir la concordancia discordante, característica de toda composición narrativa, mediante la noción de síntesis de lo heterogéneo. Así intento explicar las diversas mediaciones que la trama realiza: entre la diversidad de acontecimientos y la unidad temporal de la historia narrada; entre los componentes inconexos de la acción, intenciones, causas y casualidades, y el encadenamiento de la historia; finalmente, entre la pura sucesión y la unidad de la forma temporal.<sup>62</sup>

Cuando la pura sucesión de acciones es llevada a un plano configurado por la construcción de la trama, se configura a su vez, la dialéctica del personaje como el primer momento en la constitución de una identidad narrativa. La diversidad de acontecimientos como acciones aún sin configurar refiere a una pre-comprensión de la significación de una vida y más específicamente de una comprensión histórica de esa vida.<sup>63</sup> Es por medio de la construcción de la trama como los acontecimientos de una vida cobran sentido al percibirse como una totalidad dentro de un relato configurado. El acontecimiento, dice Ricoeur, “al entrar en el movimiento de un relato que une un personaje a una trama, pierde su neutralidad impersonal. Al mismo tiempo, el estatuto narrativo conferido al acontecimiento previene la desviación de la noción de acontecimiento, que haría difícil, si no imposible, tener en cuenta al agente en la descripción de la acción”.<sup>64</sup> El

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>63</sup> “Cuando Dilthey formaba el concepto de *Zusammenhang des lebens*, de conexión de la vida, lo consideraba espontáneamente como equivalente al de historia de una vida. Es esta pre-comprensión de la significación histórica de la conexión la que intenta articular, en un plano superior de conceptualidad, la teoría narrativa de la identidad personal.” *Ibid.*, p. 139. Por otro lado, esta pre-comprensión de una vida histórica también puede hacer referencia a lo que Ricoeur llama en otro de sus textos verdadera vida, que constituye “el horizonte que brinda a la serie progresiva constituida por las nociones de regla constitutiva, peldaños de excelencia, planes de vida, unidad narrativa de una vida. Más que de horizonte, se podría hablar de idea-límite a fin de caracterizar la relación entre la noción de verdadera vida y la serie teleológicamente ordenada de las nociones intermedias capaces de enlazar la teoría de la acción con la teoría moral.” Paul Ricoeur, *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*, ed. cit., p. 55.

<sup>64</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. 140.

acontecimiento encadenado a otros acontecimientos dentro de una trama forma parte de la concordancia discordante. El acontecimiento es, precisamente, la diversidad, la variabilidad, ese polo opuesto a la concordancia de lo ya configurado.

Cuando exponía el tema de la identidad personal desde las categorías de cuerpo y persona como particulares de base ponía de relieve que el concepto de persona que ahí se exploraba era aún muy primitivo puesto que sólo se mostraba una cara del sí. Se mostraba un referente de identificación física, la persona como un cuerpo identificable en momentos y lugares distintos. La identidad narrativa o identidad del personaje debe hacer patente la otra cara del sí y exponerlo concretamente, como un sí narrado.<sup>65</sup> ¿Qué aporta, desde esta premisa, el personaje en tanto categoría narrativa, a la discusión de la identidad personal? Desde el inicio de este capítulo se hacía hincapié en el hecho de que el hombre es más que puro pensamiento, luego, con el primer análisis sobre la identidad se mostraba que el hombre es un cuerpo, pero no podía detenerse hasta ahí el análisis. El modelo narrativo busca mostrar al hombre como una persona, como un cuerpo y como una identidad constituida por acontecimientos a través de los cuales insertan al hombre en una temporalidad, o mejor, consiguen dar cuenta de la temporalidad en la que su propia historia se está desarrollando. “La tesis sostenida aquí será que la identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada primero a la acción narrada; el personaje mismo es «puesto en trama»”.<sup>66</sup>

El personaje se identifica dentro del relato como *el que* hace la acción. Es así el primer polo de la estructura narrativa, el otro polo corresponde a la acción. La estructura narrativa despliega tres preguntas fundamentales: ¿qué?, ¿quién?, ¿cómo?, ¿qué acción?, ¿quién ejecuta tal acción? y ¿de qué modo lleva a cabo la acción? Las respuestas que se

---

<sup>65</sup> “La identidad personal, considerada en la duración, puede definirse como identidad narrativa, en el cruce de la coherencia que confiere la construcción de la trama y de la discordancia suscitada por las peripecias de la acción narrada. A su vez, la idea de la identidad narrativa da acceso a un nuevo enfoque del concepto de *ipseidad*, el cual, sin la referencia a la identidad narrativa, es incapaz de desplegar su dialéctica específica, la de la relación entre dos tipos de identidad, la identidad inmutable del *idem*, del mismo, y la identidad cambiante del *ipse*, del sí, considerada en su condición histórica.” Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, ed. cit., p. 134.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 142.

desprenden de estas preguntas forman el encadenamiento del relato. “Narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista”.<sup>67</sup>

La teoría narrativa aparece dentro del planteamiento filosófico ricoeuriano como la mediación entre una teoría de la acción y una teoría ética. La razón de ello es sencilla: es a través de la teoría narrativa como se aprecia la complejidad del sí mismo que a Ricoeur le interesa mostrar como sujeto ético; es decir, el sí como un desdoblamiento del hombre en cuanto sujeto actuante y sufriente<sup>68</sup> y, al mismo tiempo, como un sujeto capaz de aspirar a la realización de una vida ética, una vida buena. La dialéctica de esta teoría narrativa en la categoría del personaje:

Consiste en que, según la línea de concordancia, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro. Según la línea de discordancia esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles que la van señalando (encuentros, accidentes, etc.); la síntesis concordante-discordante hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una vida, con la que se iguala la identidad del personaje.<sup>69</sup>

La discordancia en la teoría narrativa representa la contingencia de los acontecimientos fuera de una trama configurada; en esta contingencia aún no hay una respuesta a las preguntas sobre el qué, quién y cómo de la acción; en este sentido, tampoco se puede hablar de una identidad narrativa, no hay un personaje y no hay una historia narrable. Es en el momento en que aparece la síntesis de lo heterogéneo, como lo llama Ricoeur, es decir, la síntesis entre acontecimientos contingentes, diversos e inestables y un orden temporal narrativo, cuando la trama se percibe como una totalidad configurada; en este

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>68</sup> “Se tiene así en cuenta la pre-comprensión que tenemos de que los relatos son a propósito de agentes y *de pacientes*. Por mi parte –dice Ricoeur– nunca dejo de hablar del hombre actuante y sufriente. El problema moral, lo diremos más adelante, se inserta en el reconocimiento de esta disimetría esencial entre el que hace y el que sufre, que culmina en la violencia del agente poderoso.” *Ibid.*, p. 144.

El tema de la acción humana en articulación particular con una teoría ética y moral lo desarrollo en el cap. II y III. En el cap. II expongo el tema del obrar humano sobre todo desde la estructura de la tragedia griega y en el tercer capítulo centro mi atención en el planteamiento ético que va sentando sus bases en los temas que se exponen a lo largo del capítulo I y II.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 147.

momento la acción, el qué del relato, se puede señalar como predicable de un quién, de un personaje.

Es esta dialéctica de la concordancia discordante del personaje la que debemos inscribir ahora en la dialéctica de la *mismidad* y de la *ipseidad*. Se impone la necesidad de esta reinscripción puesto que enfrentamos la concordancia discordante del personaje a la búsqueda de permanencia en el tiempo vinculada a la noción de identidad, y cuya equívocidad ya hemos visto: por un lado decíamos, la mismidad de un carácter; por otra, la ipseidad del mantenimiento de sí. Ahora se trata de mostrar cómo la dialéctica del personaje viene a inscribirse en el intervalo entre estos dos polos de la permanencia en el tiempo para mediar entre ellos.<sup>70</sup>

En el personaje se pone de manifiesto la dialéctica de la concordancia discordante, la cual se empata o se equipara a la dialéctica entre *ipseidad* y *mismidad*. Ambas dialécticas van de la mano porque se encuentran en el núcleo de la problemática de la permanencia en el tiempo. La búsqueda de la permanencia en el tiempo era en primera instancia, la problemática a la que se enfrentaba la dialéctica del *solus ipse* y *solus idem* y se reflejaba por medio de las identidades numéricas, cualitativas, el carácter y la costumbre como disposiciones duraderas adquiridas en la continuidad del tiempo. La dialéctica del personaje, dice Ricoeur, se inscribe entre los dos polos de la permanencia en el tiempo, la mismidad de un carácter y la ipseidad<sup>71</sup> del mantenimiento de sí. La intención de Ricoeur de mostrar el sí necesariamente mediado por dichas dialécticas es la de señalar al relato como primer laboratorio del juicio moral, como propedéutica de la ética del sí mismo como otro:<sup>72</sup> “¿Qué sabríamos del amor y del odio, de los sentimientos éticos y,

---

<sup>70</sup> *Ídem*.

<sup>71</sup> En cuanto a la identidad *ipse*, corresponde a la ficción producir una multitud de variaciones imaginativas gracias a las cuales las transformaciones del personaje tienden a hacer problemática la identificación del mismo. “Existen casos extremos en los que la cuestión de la identidad personal se hace tan confusa, tan indescifrable, que el tema de la identidad personal se refugia en la pregunta escueta: ¿quién soy? En última instancia, lo no-identificable se convierte en lo que no se puede nombrar, una vez perdido su nombre propio, reducido a una inicial. La ipseidad sólo desaparecería totalmente si el personaje escapara a cualquier problemática de identidad ética, en el sentido de la capacidad de mantenerse responsable de sus actos. La ipseidad encuentra en este nivel, en la capacidad de prometer, el criterio de su diferencia última con la identidad mismidad”. Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, ed. cit., p. 135.

<sup>72</sup> “Esta función *mediadora* que la identidad narrativa del personaje ejerce entre los polos de la *mismidad* y de la *ipseidad* es atestiguada esencialmente por las *variaciones imaginativas* a las que el relato somete esta

en general, de todo lo que llamamos el *yo*, si esto no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado en la literatura? Lo que parece así lo más contrario a la subjetividad [...] el texto, es el *médium* mismo en el cual nos podemos comprender”.<sup>73</sup>

---

identidad. En realidad, el relato hace más que tolerar estas variaciones; las engendra y las busca. En este sentido, la literatura parece consistir en un vasto laboratorio para experiencias de pensamiento en las que el relato pone a prueba los recursos de variación de la identidad narrativa”. *Ibid.*, p. 148. En el capítulo siguiente centro mi atención en la función mediadora de la identidad narrativa en íntima relación con el tema de la temporalidad y tomando como eje principal la tragedia griega como modelo representativo de acciones.

<sup>73</sup> Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, ed. cit., p. 109.



**CAPÍTULO II**  
**NARRATIVA COMO PROPEDÉUTICA DE LA ÉTICA DEL SÍ MISMO**  
**COMO OTRO**

## II. NARRATIVA COMO PROPEDÉUTICA DE LA ÉTICA DEL SÍ MISMO COMO OTRO

Partiendo de la premisa de que el *ethos* de los individuos se va conformando en el tiempo, retomo a continuación la propuesta ricoeuriana sobre la necesidad de entender la dialéctica tiempo-narración para poner de manifiesto la relación existente entre narratividad y ética. Es decir, me refiero en este capítulo a la narrativa como propedéutica de la ética del sí mismo, ya que es a través del carácter narrativo de la vida de los hombres como se constituye su modo de ser ético, o mejor, el carácter narrativo de la vida humana nos deja ver la configuración y re configuración de su temporalidad y, a su vez, la construcción de su *ethos*.

Abordaré entonces, en un primer momento, el tema de la temporalidad en relación con el concepto de narratividad en el contexto de la obra de Paul Ricoeur. Me introduzco en el tema de la temporalidad a través de *Tiempo y narración*, *Historia y narratividad* y algunos estudios que conforman el *Sí mismo como otro*; me apoyaré también en el libro XI de *Las Confesiones* de San Agustín para entender el análisis ricoeuriano de las aporías agustinianas del tiempo.

Posteriormente, acudo a la *Poética* de Aristóteles para entender cuál es la función ética de la narratividad dentro de la propuesta ricoeuriana. Sobre esta obra me interesa enfatizar lo que Aristóteles señala como caracteres o determinaciones de los hombres «mejores» y «peores»; pues Ricoeur retoma esto último con los calificativos «bueno» y «vil», en tanto cualidades éticas de los agentes del discurso narrativo.

## 2.1 Estructura lineal del tiempo

A continuación expongo el análisis llevado a cabo por Ricoeur en torno a las reflexiones agustinianas a propósito de las aporías del tiempo. Esto permite entender en qué consiste la temporalidad, un tema analizado en muchas obras de Ricoeur y al cual, en última instancia le dedica una importante crítica que expondré más adelante.

En la primera parte de *Tiempo y narración* Paul Ricoeur presenta un análisis que constituye una de las tesis principales de toda su obra y de su modelo hermenéutico. Se trata de la circularidad existente entre narratividad y temporalidad, para ello se detiene en la obra de san Agustín cuyo pensamiento filosófico no puede dejarse de lado cuando se lleva a cabo un estudio del tiempo y en esta obra de Ricoeur, particularmente, brinda una premisa importante para entender posteriormente la temporalidad, y es que Ricoeur afirma que la circularidad entre temporalidad y narratividad es algo propio de todo planteamiento hermenéutico, pero niega, por supuesto, se trate de una especie de círculo vicioso. Se trata más bien de una dialéctica desde donde pueden entenderse ambas partes, es “un círculo bien construido –afirma Ricoeur– cuyas dos mitades se refuerzan mutuamente”.<sup>74</sup> Entre temporalidad y narratividad hay una tensión que permite entender ambos polos únicamente en su correlación: “la especulación sobre el tiempo es una cavilación *inconclusiva* (inconclusa) a la que sólo responde la actividad narrativa”.<sup>75</sup> Dicho de otro modo, se han hecho distintos esfuerzos dentro de la filosofía para entender y explicar el tiempo, sin embargo, han sido estudios y reflexiones que, en última instancia, no llegan a una conclusión satisfactoria. Ricoeur no considera necesario entender qué es el tiempo exactamente, sino entender cómo, de hecho, vivimos y experimentamos el tiempo; no podemos negar que vivimos en el tiempo, de ahí la inquietud por entender ‘eso’ en lo que estamos y somos. Según el planteamiento ricoeuriano en el contexto de las obras señaladas, es sólo a partir de la actividad narrativa como podemos dar cuenta

---

<sup>74</sup> Ricoeur, *TN*, p. 39.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.43.

de ese tiempo en el que nos desenvolvemos. La narratividad es un modo de entender la temporalidad; es esa dimensión profunda del tiempo, el tiempo subjetivo, el modo en que cada sujeto vive el tiempo.

Ricoeur acude al libro XI de *Las confesiones*<sup>76</sup> de san Agustín, específicamente a la aporía del ser y del no-ser del tiempo, con la que se pone de manifiesto en un primer momento la complejidad evidente y la perplejidad que nos asalta al abordar el tema del tiempo; complejidad a la que Agustín no deja de poner atención:

«*Quid est ergo tempus?*» ¿Qué es, pues, el tiempo?<sup>77</sup> ¿Quién podrá explicar esto de modo fácil y breve? ¿Quién lo comprenderá con su pensamiento para explicarlo en palabras? Y, sin embargo, al hablar, ¿qué cosa mentamos más familiar y notoria que el tiempo? Lo entendemos, sin duda, cuando de él hablamos, y lo entendemos también cuando oímos a otro hablar de él. ¿Qué es pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé. Pero si quiero explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé. No obstante, afirmo seguro que si nada pasara, no habría tiempo pasado, y si nada adviniera, no habría tiempo futuro, y si nada existiera, no habría tiempo presente. Luego, esos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿qué modo tienen de ser, puesto que el pretérito ya no es, y el futuro aún no es? Y el presente, si siempre fuera presente y no pasara a pretérito, ya no sería tiempo sino eternidad. Y si el presente llega a ser tiempo precisamente porque pasa a pretérito, ¿cómo decimos que también existe éste, cuya razón de ser es que dejará de ser, de modo que no podamos decir en verdad que el tiempo es sino en cuanto tiende a no ser?<sup>78</sup>

Se observa claramente la inquietud de Agustín por entender finalmente qué es aquello en lo que irremediamente nos encontramos viviendo y de lo cual hablamos y oímos hablar en todo momento. No obstante, este planteamiento agustiniano no sólo

---

<sup>76</sup> En una de las notas que realiza Agustín Uña Juárez a *Las confesiones*, se refiere al libro XI como aquel donde se aprecia “una cierta fluctuación sobre el verdadero motivo de las *Confesiones* [...] como si urgiera de nuevo legitimar la obra entera. Y no es para menos. Porque ahora dejamos de lado la persona singular de Agustín y su peripecia, para alzarnos a un motivo universal: la ‘*confessio*’ de lo creado al Creador. Cambia el motivo, no el propósito [...] Al intentar comprender la idea misma de creación, surge el horizonte del tiempo frente a la eternidad divina”. Véase: p. 437.

<sup>77</sup> La pregunta por el tiempo hecha por Agustín está arraigada profundamente en la evidente oposición que hay entre la eternidad propia del creador y el tiempo medible de lo creado, a propósito de esto, en una nota a pie, señala Agustín Uña Juárez: “A la pregunta por el tiempo llega Agustín tras constatar que la eternidad, medida de Dios, y el tiempo, medida de la creatura, no son incompatibles, pero son magnitudes inconmensurables, acordes con la superioridad del creador y la dependencia de lo creado”.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 451.

cuestiona ¿qué es el tiempo? sino que, al mismo tiempo, niega su existencia cuando afirma contundentemente que el pasado *ya no es* y el futuro *aún no es*. De modo que el presente transita entre ambos, entre lo que ya no es y lo que aún no es, pero no puede detenerse o prolongarse pues entonces, dice Agustín, ya no hablaríamos de tiempo sino de eternidad. Para Agustín el ser del tiempo radica justamente en su constante no-ser, en su constante tendencia a dejar de ser. Es una afirmación certera y aceptable, que en términos lógicos es asumible por cualquiera, estamos inmersos siempre entre lo que ha sido y lo que va a ser y, según este planteamiento, somos conscientes de estas dos dimensiones únicamente desde el presente; es decir, el tiempo es este momento preciso en el cual lo pienso como pura intermediación entre aquello que ha sido y lo que será.

Agustín no finaliza allí su meditación acerca del tiempo, hace referencia a éste como aquello de lo cual no podemos simplemente dejar de hablar.

Y, sin embargo, decimos: Tiempo largo y tiempo breve, pero no podemos decir esto sino del pretérito y del futuro. Un tiempo pretérito lo calificamos de largo, cuando decimos, por ejemplo, hace cien años. E igualmente, a un futuro lo llamamos largo, por ejemplo, al decir dentro de cien años. Y consideramos breve a un pretérito, si decimos, por ejemplo, hace días, y breve a un futuro, como dentro de diez días. Pero ¿cómo puede ser largo o breve lo que no es? En efecto, el pretérito ya no es y el futuro aún no es. No digamos, por tanto, del pretérito que *es* largo, sino que *fue* largo. Y del futuro que *será* largo.<sup>79</sup>

Efectivamente, hablamos del tiempo e incluso lo medimos, es algo muy común; es parte del modo cotidiano como asumimos el tiempo, no hay en esto ninguna suerte de duda. Agustín es bastante explícito cuando ejemplifica de qué manera solemos medir el tiempo, decimos que algo duró poco o mucho tiempo, nos referimos a algo próximo a ocurrir como lejano o cercano. Tanto al pretérito como al futuro los mentamos como manifestaciones breves o largas del tiempo.

Pero Agustín insiste en entender: ¿cómo hablamos de algo que no existe?, ¿cómo podemos medir o cuantificar el pretérito o el futuro si antes ya se dijo de ambos que no

---

<sup>79</sup> *Ibid.* p. 452.

son sino la negación misma del tiempo? “Un tiempo pretérito largo –pregunta Agustín– ¿fue en verdad largo cuando ya era pretérito o cuando aún era presente? Sólo, en verdad, podía ser largo si aquello que habría de ser largo, existía. Mas el pretérito ya no existía; por lo cual tampoco podía ser largo lo que absolutamente no existía”.<sup>80</sup> Habría que preguntarle a Agustín: ¿Si el tiempo no existe no puede medirse?; si el pretérito no existe, ¿la expresión “hace tanto tiempo” significa algo?

La primera tesis con la cual podemos responder a las preguntas anteriores es que hablar del tiempo nos permite asumir en primera instancia que el tiempo *es*, pues no puede hablarse de aquello que no es. Vale la pena traer a cuenta un fragmento del *Sofista* de Platón para precisar este tema acerca de lo que es y lo que no es:

He aquí ciertamente un punto de difícil decisión. En efecto, no se puede enunciar el no-ser, puesto que enunciándole, se le aplica a alguna cosa, y es consecuencia de su esencia el no poderse aplicar a nada. No se puede enunciar el no-ser, puesto que, enunciándole, se le atribuye la unidad o la pluralidad; es decir, el número, es decir, algún ser, y es una contradicción atribuir algo que es al no-ser. Del no-ser nada se puede decir. No está al alcance del pensamiento, ni del lenguaje, ni de las palabras, ni del razonamiento. Y sin embargo, ¡cosa extraña! en el instante mismo en que afirmamos que no se puede hablar del no-ser, hablamos de él, y en el acto mismo, en que no podemos atribuirle, ni el número, ni el ser, le atribuimos el ser y el número; de suerte que somos vencidos a despecho de nuestros esfuerzos en este combate con el no-ser.<sup>81</sup>

Entonces, en tanto que enunciamos el tiempo le atribuimos ser, pues del no-ser nada se puede decir, y, no resulta extraño, cuando alguien dice algo sobre el tiempo; aún en las expresiones más comunes de la vida cotidiana siempre hablamos del tiempo, siempre lo mentamos y lo cuantificamos. No niego, empero, la complejidad que implica pensar en las aporías agustinianas, hay una claridad evidente en lo que plantea, pero, ¿de qué hablamos entonces, al abordar el tiempo como tema central de la discusión? Hablamos en última instancia de los modos con los cuales el tiempo se nos manifiesta, o mejor, del modo como vivimos el tiempo y en el tiempo.

---

<sup>80</sup> *Ídem.*

<sup>81</sup> Platón, Diálogos IV, *Sofista*, Medina y Navarro, Madrid, p. 15. Trad. Patricio de Azcárate.

Ya he dicho que Agustín niega la existencia del futuro y del pasado y, en consecuencia, la imposibilidad de medirlos; pero no debemos olvidar que también niega de algún modo el presente cuando dice que su ser radica en su irremediable e inmediata conversión en pasado. Por tanto, tampoco se podría medir el presente puesto que no permanece, no tiene extensión, se conforma de ‘partículas’ fugaces que pasan; las que han pasado ya forman parte del pasado y las que restan, del futuro. Sin embargo, es únicamente en el presente donde puedo apreciar su propio devenir, donde doy cuenta de la fugacidad de dichas partículas constitutivas del pasado o del futuro, es en el presente donde recuerdo algo que ya ha ocurrido o imagino la posibilidad de algo que puede acontecer en el futuro.

Existe, pues, un tiempo presente en el que, no obstante, escribo este texto y hablo tanto del mismo presente como del pasado o del futuro. Agustín asegura que hablamos de algo que de hecho no existe, ¿es posible hablar de algo que no existe? Hay que poner atención precisamente en la cuestión irremediable de que no podemos dejar de hablar del tiempo; ante esto, Agustín afirma que si hablamos del tiempo es porque hablamos más bien de un presente del pasado, de un presente del presente y de un presente del futuro; se refiere a esto como “triple presente del tiempo”:

Lo que ahora es obvio y claro es que ni los futuros son ni los pretéritos, ni se dice con propiedad: los tiempos son tres, pretérito, presente y futuro, sino que tal vez con más propiedad se diría: los tiempos son tres, presente de las cosas pretéritas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras. Pues estas son tres cosas diversas en el alma, y fuera de ella no las veo: la memoria, presente de lo pretérito, la mirada o atención, presente de lo presente, la expectación, presente de lo futuro.<sup>82</sup>

Es decir, puedo remitirme a un acontecimiento del pasado porque en mi memoria goza de cierto presente que me permite evocarlo; de igual modo con el futuro, puesto que aún no ocurre, le proporciono a partir de la expectación y de la experiencia un presente que lo vuelve existente o posible. Pero es sólo en el presente del presente donde doy cuenta de los otros dos tipos de presente, donde recuerdo el pasado o imagino el

---

<sup>82</sup> *Ibid.* p. 457.

futuro. El planteamiento del triple presente indica por parte de Agustín cierta aceptación de la existencia del pretérito y del futuro como modalidades del presente; esto permite afirmar a su vez que el presente es y, en última instancia, que el tiempo es.

Quiero prestar especial atención a esta parte del análisis agustiniano, pues me conduce necesariamente al planteamiento ricoeuriano que en este apartado de la investigación me interesa señalar: la intrínseca relación existente entre tiempo y narratividad. En los primeros apartados de *Tiempo y narración*, Paul Ricoeur hace un señalamiento importante respecto a este triple presente del tiempo que se ha citado: “¿En nombre de qué afirmamos el derecho del pasado y del futuro a existir de alguna forma? Una vez más, en nombre de lo que decimos y hacemos a propósito de ellos. Pero, ¿qué decimos y hacemos a este respecto? *Narramos cosas que tenemos por verdaderas y predecimos acontecimientos que suceden como los hemos anticipado*”.<sup>83</sup> De este modo se afirma la existencia del pasado y del futuro, es realmente así como nos referimos a ambos modos del tiempo, hablando de él, narrándolo. Cuando narramos no sólo acudimos al pasado, también anticipamos ciertos acontecimientos del futuro; al hablar del tiempo narramos tanto lo que *ya ha sido* como lo que *aún no es*.

Sin embargo, tanto el pasado como el futuro, es decir, esa referencia que hacemos a ambos, ocurre únicamente en el presente. Esto alude a otra parte del análisis que Ricoeur está haciendo de la obra agustiniana: «el desgarramiento del presente». Hay un desgarramiento del presente porque este contiene una multiplicidad de presentes «hay un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas futuras». “Es fácil –dice Ricoeur– reescribir cada una de las tres estructuras temporales de la acción en los términos del triple presente. ¿Presente del futuro? *En adelante*, es decir, a partir de ahora me comprometo a hacer esto *mañana*. ¿Presente del pasado? Tengo *ahora* la intención de hacer esto porque acabo de pensar que... ¿Presente del presente? *Ahora* hago esto porque *ahora* puedo hacerlo”.<sup>84</sup> Esta cita, tomada de *Tiempo y narración*, ayuda a entender la exposición del triple presente que hacía Agustín. Este

---

<sup>83</sup> Ricoeur, *TN*, p. 48. La cursiva es mía.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 125.



último permite de algún modo medir el tiempo: “medimos el tiempo que pasa: no el futuro que no existe ni el presente que no tiene extensión, sino ‘los tiempos que pasan’. En el paso mismo, en el tránsito, hay que buscar a la vez la multiplicidad del presente y su desgarramiento”.<sup>85</sup> La dificultad desde esta perspectiva es la imposibilidad de medir el tiempo en el momento en que está pasando, no podemos medir el paso –del tiempo– cuando continúa en su *aún*. “En efecto, es preciso que algo cese para que haya un comienzo y un fin y, así, un intervalo conmensurable”.<sup>86</sup>

Agustín afirma que de hecho no medimos ni el pasado, ni el presente, ni el futuro sino el presente de cada uno de ellos, pues ya se dijo antes que, *sin embargo, medimos el tiempo*. Para terminar de entender este planteamiento, Agustín se apoya de una triple equivalencia con la que explica cómo accede el individuo al presente de cada uno de los tiempos; esto mismo responde a este cuestionamiento de Ricoeur: “¿existe algún medio para medir los tiempos que están pasando, a la vez cuando han cesado y cuando continúan?”<sup>87</sup> El autor de *Las confesiones* coloca a la «memoria» como el presente de las cosas pasadas, a la «visión» como el de las cosas presentes y a la «expectación» como el presente de las cosas futuras.

Esto último me permite pasar al desarrollo de lo que en *Las confesiones* desarrolla Agustín como *distentio animi*. En una cita que hice anteriormente de la misma obra, cuando el autor expone el triple presente se refiere a los tiempos como a tres cosas diversas en el alma; en este sentido va precisamente el desarrollo de la distensión del espíritu (*distentio animi*). Según Agustín, el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro son cosas que se encuentran en el alma, de modo que tanto la expectación como la memoria son acciones que se llevan a cabo dentro del espíritu como una función propia del alma. Hay que entender el «espíritu» en el contexto de la obra agustiniana como la

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 59.

Esta cita sugiere ya, un acercamiento a la cuestión narrativa, ya que es a través de la narración que podemos pensar intervalos conmensurables del tiempo, entendido desde la perspectiva de la temporalidad y no precisamente como el tiempo lineal que ahora se revisa con Agustín. Profundizaré en ello más adelante cuando me enfoque propiamente al tema de la narrativa y una vez que haya enunciado qué debemos entender por temporalidad.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 60.

«razón» que le brinda al alma del hombre la posibilidad de entender y conocer lo que está en el exterior. En ello radica la afirmación de Agustín acerca de que el tiempo es más bien la distensión del espíritu, pues es sólo a través de la memoria, la expectación, o la mirada, entendidas como elementos propios del alma, como el espíritu asimila cada uno de los tiempos y puede, incluso, medir el paso del tiempo como un acto llevado a cabo en el espíritu (con ayuda de la «espera» y la «memoria»).

¿Quién, en efecto, negará que los futuros aún no son? Y, no obstante, la expectación de los futuros ya está presente en el alma (*animo*). ¿Y quién negará que los pretéritos ya no son? Y, sin embargo, la memoria de los pretéritos aún está presente en el alma. ¿Y quién negará que el tiempo presente carece de duración (magnitud), puesto que pasa en un instante (*puncto*)?<sup>88</sup> Y, no obstante, perdura la atención, a través de la cual prosiga ausentándose lo que está presente. No es, por tanto, largo un tiempo futuro, que aún no es, sino que un largo futuro es más bien una larga expectación del futuro. Ni es largo un tiempo pretérito, que (ya) no es, sino que un largo pretérito es una larga memoria del pretérito.<sup>89</sup>

Sobre el instante, en su entendido como *puncto*, en un diálogo del *Parménides* de Platón se lee lo siguiente:

El instante parece representar perfectamente el punto, donde tiene lugar el cambio, pasando de una manera de ser a otra. En efecto; en tanto que el reposo es reposo, no hay cambio; en tanto que el movimiento es movimiento, no hay cambio. Pero esta cosa extraña, que se llama instante, se encuentra entre el reposo y el movimiento; en medio, sin estar en el tiempo; y de aquí parte y aquí se termina el cambio del movimiento en reposo, y del reposo en movimiento.

Considero importante señalar este momento del diálogo por dos razones, primero, es muy clara la relación que tiene el argumento platónico con la apreciación agustiniana del instante-*puncto* y por otro lado, porque el diálogo versa en torno a la cuestión del ser, que participa de lo uno y lo múltiple y, finalmente, es lo que se argumenta sobre el tema del tiempo entendido como aquello que propicia el cambio y en ese sentido, da lugar a intervalos conmensurables.

---

<sup>88</sup> Platón, Diálogos, *Parménides*, ed. cit. p. 243

<sup>89</sup> San Agustín, *Las confesiones*, ed. cit., p. 467.

La «espera» o «expectación» proporcionan al alma (al hombre) una imagen anticipada de lo que puede ocurrir en el futuro, como una especie de signo, causa o previsión de las cosas futuras. En la «espera» el individuo crea una imagen de cómo puede ser el acontecimiento próximo a ocurrir, esto es posible por el cúmulo de experiencias que ya posee el individuo y de acuerdo con la circunstancia de la misma «expectación».

La memoria por su parte, registra una imagen, una huella (*vestigium*) de lo ocurrido [en el espíritu]. El *vestigium*, la huella, en contraposición al *aún* del presente –o a su no extensión– es lo permanente, lo que se queda “grabado”, –dice Agustín– en el espíritu; de este modo, el tiempo se puede medir “en cuanto permanece, tras su paso, la impresión que las cosas marcan en el espíritu al pasar”.<sup>90</sup> La idea de una imagen huella, nos proporciona una distinción entre lo que pasa y lo que permanece y por lo tanto, la seguridad del tiempo como algo medible o cuantificable en tiempos largos y tiempos breves de los cuales hablamos con mucha frecuencia en la vida cotidiana.

De acuerdo con esto último, podemos entender según la teoría agustiniana, el espíritu como la parte del hombre donde se efectúa la configuración del tiempo y nos permite medirlo, cuantificarlo y percibirlo como breve o largo. La *distentio animi* es la distensión del espíritu, es la «extensión» que realiza el espíritu del tiempo a través de la memoria, la imagen huella y la expectación del futuro. El triple presente sugiere que podemos medir el tiempo cuando ya ha sido, y cuando apenas va a ser; pero la *distentio animi* más bien afirma que lo que se mide en todo caso es la propia expectación y la memoria; es decir, esos modos con los cuales el espíritu entiende el tiempo y de alguna manera le permiten captarlo y explicarlo. De acuerdo a la filosofía de Agustín, es el espíritu el que le permite al hombre entender qué es el tiempo, entender qué es eso de lo cual hablamos a menudo y en lo cual irremediablemente vivimos pero que tanto nos cuesta comprender. Ricoeur presta importante atención al tema de la *distentio animi*. “La espera y la memoria –dice en *Tiempo y narración*– tienen extensión en el espíritu, por lo tanto, como impresión. Pero la impresión sólo está en el espíritu en cuanto este actúa, es decir, espera, presta atención y

---

<sup>90</sup> Ricoeur, *TN*, p. 61.

recuerda [...] En efecto, no habría futuro que disminuye, ni pasado que aumenta, sin el espíritu que es quien lo realiza”.<sup>91</sup>

Más adelante, hace la siguiente enumeración de los aspectos que debemos tener en cuenta luego de haber analizado la aporía del tiempo largo o breve y la cuestión del desgarramiento del presente:

¿Está resuelta la aporía del tiempo largo o breve? Indudablemente, si se admite: 1] que lo que se mide no son las cosas, sino su expectación y su recuerdo; 2] que se trata de afecciones que presentan una espacialidad mensurable de género único; 3] que estas afecciones son como el reverso del espíritu que avanza sin cesar, y, finalmente, 4] que esta misma acción es triple y se distiende a medida que se extiende.<sup>92</sup>

La intención de Ricoeur al retomar todo este análisis agustiniano acerca de las aporías del tiempo es demostrar justamente ese modo lineal de entender y de hablar del tiempo, considerando esta linealidad, las aporías que señala se mueven en los tres momentos del tiempo: pasado, presente y futuro, este esquema es su limitante. Ricoeur parte de este nivel sustancial del tiempo para mostrar la riqueza que se mantiene oculta si sólo se detiene la concepción del tiempo en tal estructura cronológica; lo que pretende es poner de relieve la experiencia de ese tiempo y mostrar así las distintas dimensiones que contiene la temporalidad. Una primera afirmación que se puede hacer con la óptica ricoeuriana, respecto al análisis agustiniano del tiempo es, que podemos hablar del tiempo, ya sea gracias a la memoria, a la mirada o a la expectación porque podemos narrarlo; hablar del tiempo es, necesariamente, narrarlo.

La temporalidad entendida desde el planteamiento ricoeuriano no coincide necesariamente con la resolución brindada por san Agustín en referencia a los enigmas del tiempo, del ser y no-ser del tiempo, de la posibilidad o imposibilidad de su medición. Sin embargo, permite vislumbrar elementos concernientes a la reflexión en torno a la circularidad entre temporalidad y narratividad. Cuestiones como la memoria, la expectación, el tiempo largo o breve, la afirmación del pasado o el futuro en nombre de

---

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 62.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 64.

lo que decimos y hacemos a propósito de ellos, se analizan con mayor extensión y desde otra perspectiva, con el estudio que hace Ricoeur de la temporalidad.

Tras la realización del amplio análisis llevado a cabo por Ricoeur en torno a las aporías del tiempo señaladas en la obra de Agustín, se distinguen tres vías importantes de incidencia de la meditación de la eternidad sobre la especulación concerniente al tiempo.

La primera función es colocar toda la especulación sobre el tiempo bajo el horizonte de una idea-límite que obliga a pensar a la vez el tiempo y lo otro del tiempo. La segunda es intensificar la experiencia misma de la *distentio* en el plano existencial. La tercera es exigir a esta misma experiencia que se supere en la línea de la eternidad y, por tanto, que se jerarquice interiormente en contra de la fascinación por la representación del tiempo rectilíneo.<sup>93</sup>

Lo que busca Ricoeur es “hacer justicia a la temporalidad humana [...] profundizarla, jerarquizarla, desarrollarla según planos de temporalización cada vez menos distendidos y más extendidos”.<sup>94</sup> Pretendo en el apartado siguiente desarrollar este tema de la temporalidad; no obstante, las aporías en torno al tiempo desarrolladas en *Las confesiones*, me brindaron la pauta establecer un contraste entre un tiempo lineal y la temporalidad propia del carácter narrativo de la vida de los hombres, que es el tema central de este capítulo de mi investigación.

La temporalidad es un aspecto fundamental de la vida humana, es el modo en que vivimos el tiempo, y podemos desarrollarlo o profundizarlo a través de la narratividad. Dicho de otro modo, al entender la temporalidad de la narratividad entendemos a su vez nuestra propia temporalidad porque la asumimos como una multiplicidad de planos temporales en los que experimentamos la vida. Se opone de esta manera, en primera instancia, la temporalidad a la tensión discutida en el análisis del tiempo lineal.

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 66- 67.

<sup>94</sup> *Ídem.*

## 2.2 Temporalidad

En seguida expongo la temporalidad entendida desde la filosofía ricoeuriana, se apreciará primeramente como un contraste u oposición respecto de la concepción lineal del tiempo desarrollada por Agustín. Asimismo, quiero abordar lo que Paul Ricoeur considera una problemática importante, el hecho de que a lo largo de la tradición tanto epistemológica como de crítica literaria la experiencia del tiempo y la función narrativa se consideren como temas separados o ajenos cuando de hecho se trata de cuestiones que mantienen un vínculo estrecho. El objetivo del proyecto de Ricoeur es “relacionar dos problemas que generalmente permanecen separados: la función narrativa y la experiencia del tiempo”.<sup>95</sup>

Comienzo señalando algo en lo cual repara Ricoeur continuamente: entender el tiempo como la organización de distintos grados de profundidad de la propia experiencia. La linealidad temporal o la representación vulgar del tiempo, como también la llama, entendiéndola como presente, pasado y futuro no permite apreciar su riqueza, más bien oculta su constitución real, “pienso de la mano de Heidegger, –dice Ricoeur– que la representación vulgar del tiempo como sucesión lineal de instantes oculta la verdadera constitución del mismo”.<sup>96</sup>

En el capítulo “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo” localizado en *Historia y narratividad*, se refiere Ricoeur a la temporalidad como “una estructura de la existencia –una forma de vida– que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que ésta es la estructura lingüística –el juego del lenguaje– que tiene como último referente dicha temporalidad”.<sup>97</sup> En otro ensayo del mismo libro, Ricoeur hace referencia a la lingüística, a la teoría de la comunicación y a la lógica como aquellas ciencias que retoman el lenguaje sólo como un objeto de estudio, no como un elemento que atraviesa la realidad y la intersubjetividad, que es como debiera entenderse desde la filosofía y

---

<sup>95</sup> Ricoeur, *Historia y narratividad*, ed. cit., p.183.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 183.

particularmente desde la narratividad, pues por medio del lenguaje la temporalidad se entiende como narratividad.

La filosofía tiene la tarea principal de volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad, en la medida en que las ciencias del lenguaje tienden a distender, si no a abolir, el vínculo entre el signo y la cosa. A esta tarea se añaden otras dos complementarias: volver a abrir el camino del lenguaje hacia el sujeto vivo, hacia la persona concreta, en la medida en que las ciencias del lenguaje privilegian, a expensas del habla viva, los sistemas, las estructuras y los códigos desvinculados de cualquier hablante, y finalmente, volver a abrir el camino hacia la comunidad humana, en la medida en que la pérdida del hablante va unida a la de la dimensión intersubjetiva del lenguaje.<sup>98</sup>

La cita señala cuál es el interés de Paul Ricoeur respecto al tema del lenguaje, al mismo tiempo enfatiza la función y el compromiso que la filosofía debe tener con el lenguaje en tanto que se trata de un tema fundamentalmente humano, es el vínculo que une al hombre con el mundo; en ello radica la importancia que posee dentro del tema de la narratividad, esta última es posible a través de las distintas manifestaciones humanas del lenguaje. En este sentido, más adelante afirma lo siguiente:

Para quienes hablamos, el lenguaje no es un objeto, sino una mediación. En un triple sentido: en primer lugar, se trata de una mediación entre el hombre y el mundo; dicho de otro modo, es aquello que nos permite representárnosla, en una palabra, aquello mediante lo que tenemos un mundo. El lenguaje es, asimismo, una mediación entre un hombre y otro. En la medida que nos referimos conjuntamente a las mismas cosas, nos constituimos como una comunidad lingüística, como un «nosotros». El diálogo es en tanto que juego de preguntas y respuestas, la última mediación entre una persona y otra. Finalmente, el lenguaje es una mediación de uno consigo mismo [...] Hablar es el acto mediante el que el lenguaje se desborda como signo para acceder al mundo, a otro o a uno mismo.<sup>99</sup>

El lenguaje se muestra desde esta perspectiva como una parte constitutiva fundamental del círculo hermenéutico entre la temporalidad y la narratividad. La narratividad como estructura lingüística permite vislumbrar la profunda constitución del tiempo, es decir, la temporalidad; pero sólo es posible a través del lenguaje. El lenguaje,

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>99</sup> Ricoeur, *Historia y narratividad*, ed. cit., p. 47.

entendido a partir de esta concepción ricoeuriana, como una triple mediación, esclarece la condición ontológica del lenguaje en tanto que nos brinda la posibilidad de relacionarnos con el mundo, de narrarlo y entenderlo una vez que ha sido narrado.

Quiero esclarecer este tema desde la triple *mimesis*. La triple *mimesis* es un modelo hermenéutico que Paul Ricoeur expone en el tomo I de *Tiempo y narración*. Consta de tres momentos con los cuales es posible comprender, configurar e interpretar la realidad vivida y su temporalidad, a través de este círculo mimético se aprecia de manera contundente cómo se articula el tiempo humano como tiempo narrado. “El tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”.<sup>100</sup> Condición ontológica con la que el hombre se sustrae de la pura linealidad del tiempo y experimenta su temporalidad, la dimensión profunda del tiempo, la dimensión que el tiempo vulgar tiende a ocultar.

Constantemente estamos narrando, la narratividad se puede manifestar de distintas formas justamente porque depende del lenguaje; la narratividad se presenta desde el primer momento en que nos relacionamos con el mundo, ello implica vivir una serie de acontecimientos que van adquiriendo en mayor o menor medida cierta significatividad en nuestra vida. De modo que cuando hay experiencias que deseamos compartir con el otro también lo hacemos por medio de una actividad narrativa; es decir, por medio del lenguaje, particularmente con el diálogo, pero esta vez da lugar a un doble ejercicio narrativo, el que realizo como agente actuante<sup>101</sup> y, en el mismo momento, el que realiza mi interlocutor.

El lenguaje es ese elemento necesario que permite a la narratividad marcar la distinción existente entre la temporalidad y el tiempo lineal. Esto es posible porque el lenguaje atraviesa el tiempo, pone de manifiesto la constitución profunda del mismo, logra romper la tensión a la que hacía referencia Agustín en su análisis lineal del tiempo

---

<sup>100</sup> Ricoeur, *TN*, p. 113.

<sup>101</sup> El sujeto de la acción. Este concepto se entiende con mayor claridad en desarrollo siguiente que se hace sobre el tema de la «acción humana».



y da cuenta de las distintas dimensiones que lo conforman refiriéndose a él por medio de la narración.

Toda narración presupone, por parte del narrador y de su auditorio, familiaridad con términos como agente, fin, medio, circunstancia, ayuda, hostilidad, cooperación, conflicto, éxito, fracaso, etc. En este sentido, la frase narrativa mínima es una frase de acción de la forma “X hace A en tales o cuales circunstancias” y teniendo en cuenta que “Y hace B en circunstancias idénticas o diferentes”. Las narraciones tienen como tema, finalmente, obrar y sufrir.<sup>102</sup>

La triple *mimesis* hace referencia a un elemento importante dentro de la investigación presente, «la acción humana». En *mimesis* I se realiza una imitación o representación de la acción, no se trata, empero, de una imitación desinteresada o de un mero acto de “copiar” la acción de otro, sino de un ejercicio que implica “comprender previamente en qué consiste el obrar humano, su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad”.<sup>103</sup> Indico esto como algo importante porque al realizar un trabajo que responde al tema de la ética es primordial prestar atención a la acción humana y –lo que aquí enfatiza Ricoeur– la posibilidad de acceder a dicha acción humana porque es algo temporal y en la misma medida, algo narrable.

Mimesis I trata de la comprensión del hacer de los humanos; la composición narrativa encuentra en la comprensión práctica de los recursos simbólicos el rasgo que determinará “qué aspectos del hacer, del poder-hacer y del saber-poder-hacer derivan de la trasposición poética. Si, en efecto, la acción puede contarse, es que ya está articulada en signos, reglas, normas: desde siempre está *mediatizada simbólicamente*”.<sup>104</sup>

Quiero aclarar tres elementos significativos a partir de la cita anterior:

- 1) *Hacer, poder -hacer, saber-poder-hacer*. Los actos humanos se encuentran cargados de un contenido cultural y moral, en *mimesis* I se analiza la acción humana ejecutada de un modo digamos, inconsciente, un acto humano responde al código moral o civil en el cual el sujeto se halla inmerso; en esa medida, los valores morales no

---

<sup>102</sup> Ricoeur, *TN*, p. 118.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 119.

se cuestionan, más bien se asumen como los correctos y mejores. Luego, esta moral ya establecida le dice a los sujetos qué actos puede llevar a cabo y cuáles en cambio, son reprochables ante la sociedad y es mejor no realizarlos. El saber-poder-hacer refiere a un acto realizado de manera más consciente, consciente en el sentido de analizar el acto realizado y entender las razones o «motivos» existentes detrás del mismo así como sus posibles consecuencias. Trataré de profundizar en esto último al analizar *mímesis* II y *mímesis* III.

- 2) *Signos, reglas, normas*. Los signos, las reglas y las normas son componentes lingüísticos de la constitución moral de determinada sociedad desde los cuales se articulan las acciones de las personas. Estas acciones pueden comprenderse desde *mímesis* I, se trata de la realidad vivida previa a ser configurada en *mímesis* II, pero es una acción potencialmente configurable precisamente porque se crea a partir de cierto discurso moral y social.
- 3) *La acción desde siempre está mediatizada simbólicamente*. Esto se relaciona necesariamente con lo anterior. Hablar de una realidad mediatizada siempre de manera simbólica implica pensar en el lenguaje que usamos en la cotidianidad de la vida previa a ser configurada en una historia. La realidad vivida es realidad narrable porque se constituye desde su estado más primario a partir de cierto lenguaje. Dicho de otro modo, el tiempo vivido es tiempo narrable porque está mediado simbólicamente. Las “articulaciones simbólicas de la acción son portadoras de caracteres *temporales* de donde proceden más directamente la propia capacidad de la acción para ser contada y quizá la necesidad de hacerlo”.<sup>105</sup> El simbolismo está implícito siempre en los actos humanos y ello los convierte en actos que alguien más puede comprender e interpretar “antes de ser texto la mediación simbólica tiene una textura”.<sup>106</sup> Sobre el tema del lenguaje simbólico traigo a cuenta una cita de *Tiempo y narración*:

---

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 116.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, p. 121.

Un sistema simbólico proporciona un contexto de descripción para acciones particulares. Con otras palabras: podemos interpretar tal gesto como significando esto o aquello, "con arreglo... a" tal convención simbólica; el mismo gesto de levantar el brazo puede entenderse, según el contexto, como saludo, llamada de un taxi o acción de votar. Antes de someterse a la interpretación, los símbolos son "interpretantes" internos de la acción.<sup>107</sup>

*Mimesis* I muestra la realidad donde se realizan los distintos actos humanos, la realidad de la experiencia de la temporalidad, es la realidad vivida donde no hay una cuantificación del tiempo e incluso, no hay una consciencia del tiempo. Solo se puede vivir el tiempo cuando no hay una preocupación por el mismo, recordar el pasado o planear actividades proyectadas a futuro son aspectos que, no obstante, conforman la temporalidad, el mismo acto de recordar y de proyectar corresponden a una temporalidad atravesada por el lenguaje, por elementos de carácter simbólico, se recuerda y se planifica desde una realidad cultural, desde cierto código social y cultural donde el sujeto comienza a construir un *ethos*.

El tiempo en *mimesis* I, desde esta perspectiva ricœuriana, hay que entenderlo "como aquello 'en' lo que actuamos cotidianamente".<sup>108</sup> En *mimesis* I se registra la *intratemporalidad*, es decir, la concepción del tiempo como aquello *en lo que* actuamos, en donde los acontecimientos ocurren y donde finalmente, tenemos una noción de contar con el tiempo.

La intratemporalidad, o el ser -"en"-el-tiempo, manifiestan rasgos irreductibles a la representación del tiempo lineal. El ser-"en"- el-tiempo es ya otra cosa que medir intervalos entre instantes-límites. Ser-"en"-el-tiempo es, ante todo, contar con el tiempo y, en consecuencia, calcular. Pero debemos recurrir a la medida, precisamente, porque contamos con el tiempo y hacemos cálculos; no a la inversa.<sup>109</sup>

La función de *mimesis* I es imitar o representar la acción, exige la comprensión previa del «obrar humano», lo cual implica necesariamente el entendimiento de su semántica, su realidad simbólica y su *intratemporalidad*.

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>108</sup> *Ibid.*, pp. 125-126. La cursiva es mía.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 127.

*Mimesis* II se caracteriza por su función de mediación. Es especialmente importante dentro del proceso mimético porque encuentra Ricoeur en su carácter mediador la clave del problema de la relación entre tiempo y narración en tanto que es ahí donde se lleva a cabo la configuración de la temporalidad, de los acontecimientos que ocurren *en el* tiempo que, antes había dicho, se localizan en *mimesis* I. *Mimesis* II transfigura el “antes” (*mimesis* I) en “después” (*mimesis* III) por su poder de configuración.

Es particularmente importante la función de *mimesis* II porque en este segundo momento de la triple *mimesis* es donde Ricoeur encuentra la resolución al problema de la relación entre tiempo y narración; para ello retoma de la *Poética* de Aristóteles el concepto de *mythos*, que traduce como «la construcción de la trama». Para esclarecer lo anterior me sirvo de la siguiente cita:

La mediación entre tiempo y narración la constituyo precisamente al construir la relación entre los tres modos miméticos. Esta misma mediación es la que pasa por las tres fases de la *mimesis*. Con otras palabras: *para resolver el problema de la relación entre tiempo y narración debo establecer el papel mediador de la construcción de la trama entre el estadio de la experiencia práctica que la precede y el que la sucede*. En este sentido, el argumento del libro [*Tiempo y narración*] consiste en construir la mediación entre tiempo y narración demostrando el papel mediador de la construcción de la trama en el proceso mimético. [...] Me propongo mostrar el papel mediador de este tiempo de la construcción de la trama entre los aspectos temporales prefigurados en el campo práctico y la refiguración de nuestra experiencia temporal por este tiempo construido. *Seguimos, pues, el paso de un tiempo prefigurado a otro refigurado por la mediación de uno configurado.*<sup>110</sup>

La función de mediación que caracteriza a *mimesis* II radica en gran medida en su carácter dinámico de la *operación de configuración*; se enraíza en esto la razón por la cual Ricoeur se refiere al *mythos* como a la construcción de la trama y no únicamente a la trama. El dinamismo propio de *mimesis* II le permite configurar el “antes” en “después” de la trama al integrar diversos factores heterogéneos así como distintos caracteres temporales. Explico enseguida estos aspectos.

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p.115. La cursiva es mía.

Es gracias a mimesis II y su poder de configuración como podemos acceder a una historia ya constituida, una vez que extrae de un conjunto de acontecimientos una historia *sensata*, o en tanto que transforma una serie de acontecimientos en una historia. “Una historia debe ser más que una enumeración de acontecimientos en serie; ella debe organizarlos en una totalidad inteligible, de modo que se pueda conocer a cada momento el ‘tema’ de la historia. En resumen, la construcción de la trama es la operación que extrae de la simple sucesión la configuración”.<sup>111</sup>

La construcción de la trama consiste precisamente en extraer una historia configurada de una simple sucesión de acontecimientos. Una historia puede decirse que ha sido configurada cuando ciertos elementos o factores que Ricoeur llama heterogéneos, se *integran* por medio de la función de configuración de *mimesis* II. Tales factores son: agentes, medios, fin, interacciones, circunstancias, resultados inesperados, motivos, etc. La integración de ellos implica su compatibilidad y operación en conjunto dentro de totalidades temporales efectivas. Los caracteres temporales que se conjugan en la configuración de la trama, permiten llamar a esta última la *síntesis de lo heterogéneo*; en este sentido cabe señalar las dos dimensiones temporales que se sintetizan en la trama de la historia: la cronológica y la no cronológica. La dimensión cronológica de alguna manera me remite a pensar en la estructura lineal del tiempo ya expuesta anteriormente, pues “constituye la dimensión episódica de la narración: caracteriza la historia como hecha de acontecimientos”.<sup>112</sup> La dimensión no cronológica permite esclarecer aún más la cuestión de la temporalidad, en tanto que “es la dimensión configurante propiamente dicha: por ella la trama transforma los acontecimientos *en* historia”<sup>113</sup>, en una totalidad significativa que nos permite seguirla precisamente como una historia y no percibimos sus partes separadas como acontecimientos diversos, discordantes o variables.

Una historia configurada como tal, posibilita su percepción como una totalidad, y entonces, el acto de “narrar de nuevo” refiere a otro modo de entender y percibir el tiempo. “Narrar de nuevo” dice Ricoeur, es una actividad común cuando se trata de

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 132

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>113</sup> *Ídem.*

historias que son muy conocidas de principio a fin; esto ocurre con frecuencia en el caso de los relatos tradicionales propios de determinadas culturas y de alguna manera, diría Ricoeur, narrar este tipo de historias permiten tanto a quien narra, como al interlocutor, jugar con el tiempo; es decir:

La reconsideración de la historia narrada, regida como totalidad por su manera de acabar, constituye una alternativa a la representación del tiempo como transcurriendo del pasado hacia el futuro, según la metáfora bien conocida de la “flecha del tiempo”. Es como si la recolección invirtiese el llamado orden “natural” del tiempo. *Al leer el final en el comienzo y el comienzo en el final, aprendemos también a leer el tiempo mismo al revés*, como la recapitulación de las condiciones iniciales de un curso de acción en sus consecuencias finales. *En una palabra, el acto de narrar, reflejado en el continuar una historia, hace productivas las paradojas que inquietaron a Agustín hasta el punto de llevarlo al silencio.*<sup>114</sup>

Logra Ricoeur, con la explicación de *mimesis* II, esclarecer el contraste que busca destacar entre las aporías agustinianas del tiempo y la temporalidad de la construcción de la trama desde el *mythos* aristotélico. Él mismo llega a decir que entre *Las confesiones* de Agustín y la *Poética* de Aristóteles existe un abismo histórico y cultural importante; incluso, afirma que Aristóteles no repara precisamente en el carácter temporal de la trama; sin embargo, se apoya en ello Ricoeur para reforzar el desarrollo de la función mediadora de *mimesis* II y presentar los rasgos temporales que conforman la propia intra-temporalidad.

### **2.3 Tragedia: Imitación de acciones y vidas**

La siguiente exposición se centra en la tragedia como tema de la meditación ricoeuriana a través de la *Poética* de Aristóteles. Voy a desarrollar los siguientes aspectos: la construcción de la trama (*mythos* o fábula); la actividad mimética (*mimesis*) y la «acción» o el «obrar humano». Mi intención es ampliar el análisis de lo que he desarrollado a lo largo de este capítulo; es decir, el modo en que opera la relación entre la función narrativa y la experiencia del tiempo en el proceso de conformación del *ethos* personal.

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 135. La cursiva es mía.

Al inicio del apartado “La construcción de la trama” en *Tiempo y narración*, Ricoeur señala el silencio que existe en la *Poética* acerca del carácter temporal de la tragedia. “La *Poética*, en efecto, no dice nada sobre la relación entre la actividad poética y la experiencia temporal. Ni la propia actividad poética tiene, en cuanto tal, ningún carácter temporal específico”.<sup>115</sup> Sin embargo, Aristóteles repara en un tema de importancia vital en el proyecto ricoeuriano, el obrar humano; este tema ya lo abordaba antes al exponer mimesis I, donde afirmaba que el tema de las narraciones es, en última instancia, el obrar y el sufrir humanos. En este apartado no puede dejarse de lado el tema de la acción humana, ya que de hecho, es el punto donde convergen el proyecto ético ricoeuriano, la tragedia griega y la obra aristotélica, específicamente, en lo que el filósofo estagirita llama el arte de componer una trama o la composición de los hechos

De acuerdo con la *Poética*, una tragedia no puede estar conformada sin las siguientes partes: fábula,<sup>116</sup> caracteres, elocución, pensamiento, espectáculo y melopeya. La fábula como composición de los hechos, es el punto donde se entretajan todos los elementos de una tragedia; la fábula es, al mismo tiempo el fin y el punto de partida de la tragedia. Sobre esto Aristóteles afirma:

El más importante de estos elementos [de la tragedia] es la estructuración de los hechos; porque la tragedia es imitación, no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción, no una cualidad. Y los personajes son tales o cuales según el carácter; pero, según las acciones, felices o lo contrario. Así pues, no actúan para imitar los caracteres, sino que revisten los caracteres a causa de las acciones. De suerte que los hechos y la fábula son el fin de la tragedia, y el fin es lo principal en todo.<sup>117</sup>

En primera instancia, en la cita se imprime claramente, la teleología que caracteriza a la filosofía aristotélica al declarar que los hechos y la fábula son el fin de la tragedia, a propósito Aristóteles insiste: “la fábula es el principio y como el alma de la tragedia. [...]”

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>116</sup> La fábula aparece en *Tiempo y narración* como *mythos*. Fábula y *mythos* hacen referencia a la construcción de la trama.

<sup>117</sup> Aristóteles, *Poética*, VI, 1450a-15.

la tragedia es, en efecto imitación de una acción, y, a causa de ésta sobre todo, de los que actúan”.<sup>118</sup> Es desde la fábula y a través de la estructuración de los hechos donde se percibe tanto el carácter como el pensamiento de los personajes, ambos son piezas clave en la conformación de una ética que conduce a los hombres a actuar hacia un fin específico de determinada manera y deja ver su modo de ser y de habitar el mundo; es decir, las cualidades éticas propias de aquellos que actúan.

Quiero esclarecer, a partir de lo anterior, que en adelante el concepto de tragedia sobre el que trabajaré en esta investigación es justamente aristotélico, «la tragedia es el arte de imitar no a personas, sino acciones y vidas». Esta definición de tragedia engloba los elementos de mi tesis principal. Las acciones y vidas corresponden al primer momento del círculo mimético; es decir, al tiempo vivido, al tiempo donde se desdobra la vida de las personas, a la temporalidad previa a su configuración narrativa. Luego, hablar de una representación o imitación de acciones y vidas, implica ya un entendimiento de la temporalidad, una aprehensión de los momentos que hacen de ese tiempo un tiempo vivido y en la misma medida, los convierte en una historia digna de ser narrada, contada, representada. La tragedia es la narrativa por excelencia que representa en el contexto de la obra ricoeuriana, ese suelo fértil para poner de manifiesto su propuesta de una ética de la mismidad.

Otro concepto que Ricoeur explora a partir de la concepción aristotélica de tragedia, es el de *mimesis*, considera que es el concepto que encierra y define perfectamente el contenido de la propia *Poética*. *Mimesis*, dice Ricoeur, es “el proceso activo de imitar o de representar. Se trata, pues, de imitación o representación en su sentido dinámico de puesta en escena, de trasposición en obras de representación [...] Es la imitación o la representación de la acción”.<sup>119</sup> La riqueza de *mimesis* se encuentra en esa predisposición dinámica, en la posibilidad que brinda de crear y producir aquello mismo que representa, no se trata de una imitación decadente o débil, sino de una representación productora y creadora. No puede hablarse de una *mimesis* en sentido estrictamente aristotélico si no

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, 1450b.

<sup>119</sup> Ricoeur, *TN*, p. 83.



existe de por medio esa relación intrínseca con el campo de la praxis, con la región del obrar humano.

*Mimesis* [*praxeos*] exige pensar juntos y definir recíprocamente la imitación o la representación de la acción y la disposición de los hechos. En principio esta equivalencia excluye cualquier interpretación de la mimesis de Aristóteles en términos de copia, de réplica de lo idéntico. La imitación o la representación es una actividad mimética en cuanto produce algo: precisamente, la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama. Salimos de pronto del uso platónico de la mimesis [...] mientras que la mimesis platónica aleja la obra de arte bastante del modelo ideal, que es su fundamento último, la de Aristóteles sólo tiene un punto de distanciamiento: el hacer humano, las artes de composición.<sup>120</sup>

Ricoeur ha optado por explorar el concepto de *mimesis* aristotélico antes que el platónico por su carácter creador. En tal sentido, *mimesis* alcanza su plena significación siempre que su campo de realización sea el del hacer humano y exista una producción, una creación. *Mimesis* para Aristóteles y, por tanto, para Ricoeur, va siempre de la mano con la *poiesis*, esta última le otorga su condición de actividad creadora. A propósito de esto último, en una nota a pie de página, Ricoeur aclara la diferencia entre una mimesis aristotélica y una platónica, haciendo especial énfasis en el hecho de que Aristóteles no sólo defiende una mimesis creadora, sino que, además se trata de una mimesis dinámica justamente porque es una actividad que enseña.

La tragedia entendida como *mimesis praxeos* tiene la función y la cualidad de enseñar, su valor didáctico o propedéutico radica en el hecho de que la tragedia busca imitar una acción:

La tragedia es imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones. Entiendo por «lenguaje sazonado» el que tiene ritmo, armonía y canto, y por «con las especies [de aderezos] separadamente», el hecho de que algunas partes se realizan sólo mediante versos, y otras, en cambio, mediante el canto.<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>121</sup> Aristóteles, *Poética*, VI, 1449b-25.

Lo que se imita es la acción, “los que imitan, imitan a hombres que actúan, y éstos necesariamente serán esforzados o de baja calidad”.<sup>122</sup> Una *mimesis* activa exige una creación o producción de aquello mismo que aparece como modelo de acción. Además –diría Aristóteles– sin acción no puede haber tragedia; pero sin caracteres, sí. Aquí puede apreciarse lo que Ricoeur bien señala como la supremacía de la acción en el análisis aristotélico de la tragedia. El aspecto al que apunta siempre es a la manera de actuar de la persona, de ahí que insista en hablar de la tragedia como la imitación no de personas precisamente, sino de una acción y de una vida. Antes que hablar de personajes habla de actuantes, pues son estos últimos los que imitan a hombres en acción, aquellos que practican la actividad mimética como una representación viva, activa y creadora; los que realizan una representación de la experiencia temporal, es decir, no se trata sólo de una representación de caracteres, de aspectos específicos de los personajes, sino de la disposición (el *ethos*) que conduce al personaje a actuar de determinada manera, así como la acción misma que lleva a cabo.

A través del análisis de *mimesis praxeos* Ricoeur muestra el carácter temporal de la tragedia que Aristóteles mantiene oculto en la *Poética*. *Mimesis praxeos* tiene la capacidad de trasladar el carácter temporal de la acción humana a un plano narrativo, vinculando así el campo de lo real del obrar humano con el de lo imaginario de la creación poética. Es así como, desde el análisis de la tragedia, Ricoeur enriquece su planteamiento ético y hermenéutico al reafirmar la dialéctica existente entre temporalidad y narratividad en el arte de componer tramas y particularmente, en la condición dinámica de la tragedia de puesta en escena, de trasposición en obras de representación.

Mimesis II es la fase de la triple mimesis donde más clara es la circularidad entre tiempo y narración. Es el nivel más profundo del tiempo, la temporalidad que se desenvuelve o se explicita como narración. Mimesis II configura las acciones del sujeto realizadas en distintas dimensiones temporales para plasmarlas en un tiempo narrado. Ricoeur tiene la intención de hacer justicia al papel fundante que la narración tiene en la comprensión y el análisis del tiempo, en *Historia y narratividad* específicamente dice

---

<sup>122</sup> *Ibíd.*, II, 1448a.

Ricoeur “los filósofos que escriben sobre el tiempo no se preguntan fácilmente cuál es la contribución de la actividad narrativa a la hora de poner de manifiesto, articular u organizar nuestra experiencia temporal”.<sup>123</sup> Ricoeur repara precisamente en este aspecto, en subrayar la contribución de la actividad narrativa para la experiencia y comprensión del tiempo. El personaje, la identidad narrativa, la configuración de la trama, entre otras categorías narrativas muestran que el tiempo narrado es, necesariamente, tiempo vivido, tiempo experimentado, la narración tiene la capacidad de destacar los distintos niveles que contiene la profundidad del tiempo y lo expresa en forma de relato. “La función narrativa, precisamente, alcanza su unidad fundamental debido a su capacidad de expresar la misma temporalidad profunda de la existencia”.<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> Ricoeur, *Historia y narratividad*, ed. cit., p. 183

<sup>124</sup> *Ídem*.

**CAPÍTULO III**  
**ÉTICA DE LA MISMIIDAD Y LA ALTERIDAD**

### III. ÉTICA DE LA MISMIIDAD Y LA ALTERIDAD

En este capítulo abordaré el tema de la tragedia griega como eje fundante de la ética del sí mismo como otro en la obra de P. R. Comenzaré por ampliar, en un primer momento, el tema de la tragedia como un género poético que plasma el enfrentamiento de la vida contra su propio destino, un destino irresoluble que propicia, en última instancia “una aceptación jubilosa de la mortalidad del hombre y la superación del miedo a la muerte”;<sup>125</sup> en la tragedia, dice L. Pinkler “la única grandeza posible para el hombre reside en poder enfrentar el mundo tal cual es y asumir el propio destino por cruel e incomprensible que parezca”.<sup>126</sup> Además de ello, me interesa mostrar el carácter de la tragedia como trasposición en obras de representación de la acción humana, es decir, como una representación activa de la vida humana; particularmente, me interesa exponer lo que ello implica y simboliza en el contexto de la antigua Grecia, ya que la ética ricoeuriana encuentra un modelo interpretativo de la vida y el carácter humano en una tragedia griega, en *Antígona* de Sófocles.

Por tanto, luego de abordar el tema de la tragedia griega dentro de su propio contexto cultural, centro mi atención en *Antígona*, con cuyo análisis abre Ricoeur el noveno estudio de *Sí mismo como otro*, la revisión de la obra de Sófocles me va a permitir esclarecer conceptos como ‘convicción’, ‘deliberación’, ‘*phronesis*’, ‘juicio moral’; es decir, me permitirá dilucidar los elementos que en conjunto conforman el suelo donde se edifica la ética de la mismidad y la alteridad de Paul Ricoeur.

Primero, hay que entender la tragedia griega como un espectáculo y como una manifestación narrativa y social, como una creación ciudadana, “como la más social de las formas literarias, aquella que sólo cobra existencia real en su representación ante el

---

<sup>125</sup> Sófocles, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1982, p. XXI. Trad. A. Alamillo.

<sup>126</sup> L. Pinkler, “El problema de la ley en la *Antígona* de Sófocles” *Persona y derecho*, 1998, 39, p. 169.

espectador”.<sup>127</sup> El teatro es un espacio donde interactúan el actor y el espectador, el personaje y el lector, el texto y el receptor; da lugar al encuentro de dos mundos que se configuran y retroalimentan entre sí; a saber, la temporalidad de la vida humana y la región de lo ficticio: “Emparentado con los vocablos *thea* (mirar) y *theasthai* (demorarse en la mirada) el término griego *theatron* –teatro– significa el lugar desde donde se ve o contempla algo. Por eso el teatro denota el espacio de reunión donde los individuos adoptan la condición de mirones, de espectadores”.<sup>128</sup> El espectador debe acudir al teatro con una disposición contemplativa y observar con especial atención para comprender la estructuración de los hechos, la configuración de la trama. El espectador es, desde la óptica de la hermenéutica, un lector que no puede perder de vista ningún elemento, signo o metáfora de la construcción de la trama; la condición de espectador es adquirida cuando demora la mirada y la atención en los actos de los personajes; convirtiéndose a su vez, en un aprendiz de la tragedia, que surge “en el marco de una evolución de las categorías civilizatorias del mundo antiguo, en el apogeo de la *polis*, como una reformulación de los instrumentos educativos”.<sup>129</sup> Sobre la actuación y el carácter pedagógico de la imitación, dice Aristóteles:

Y también es causa de esto [de la imitación] que aprender agrade muchísimo no sólo a los filósofos, sino igualmente a los demás, aunque lo comparten escasamente. Por eso, en efecto, disfrutan viendo las imágenes, pues sucede que, al contemplarlas, aprenden y deducen qué es cada cosa, por ejemplo, que éste es aquel; pues, si uno no ha visto antes al retratado, no producirá placer como imitación, sino por la ejecución, o por el color o por alguna causa semejante.<sup>130</sup>

Es decir, la tragedia griega contiene una función educadora, política y religiosa que “se refleja en el hecho de que gustaba de poner ante los ciudadanos, bajo la forma de un mito tradicional, el problema que de alguna manera signaba el momento”.<sup>131</sup> De modo que, los artistas al imitar acciones complejas y esforzadas hacen de la tragedia una

---

<sup>127</sup> Sófocles, *Tragedias*, p. XXIV.

<sup>128</sup> Vélez Upegui Mauricio, “Sobre la tragedia griega”, *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, p. 35.

<sup>129</sup> L. Pinkler, “El problema de la ley en la *Antígona* de Sófocles”, ed. cit., p. 166.

<sup>130</sup> Aristóteles, *Poética*, VI, 1448b-15.

<sup>131</sup> L. Pinkler, “El problema de la ley en la *Antígona* de Sófocles”, ed. cit., p. 167.

representación que enseña y educa, y esto enraíza, dice Aristóteles, en la condición natural de los individuos para aprender, en primera instancia, a partir de la imitación de lo otro y de los otros.<sup>132</sup>

En la Grecia antigua, los actores, que son quienes realizan la tarea mimética, siempre son varones, pues las mujeres tienen prohibido tal participación en el teatro, incluso los personajes femeninos son representados por varones. La dramatización consiste en el modo en que son representados los personajes, los actores portan caretas con rasgos peculiares y exagerados para ocultar sus rostros, que permiten identificar a cada personaje,<sup>133</sup> utilizan atuendos con elementos decorativos y elevan su figura usando coturnos, un calzado<sup>134</sup> propio del teatro trágico, su función es darle más, o menos altura al actor de acuerdo a la categoría del personaje representado. En este sentido, la dramatización no es más que la exposición ante el espectador, de un mundo similar al suyo pero con rasgos elevados y exagerados. El elemento crucial de todo ello, desde luego, es el héroe, los actores representan a héroes y dioses de la mitología griega, “apareciendo sólo excepcionalmente personajes históricos: pero nunca personajes de ficción propiamente dichos”.<sup>135</sup> El héroe se impone frente al hombre vulgar como ese modelo de un ser superior, elevado y extraordinario, poseedor de una condición casi divina. A propósito, los tres grandes trágicos de la Grecia Antigua, Esquilo, Sófocles y Eurípides<sup>136</sup>, acuden a los personajes de su propia mitología, así como a las estirpes heroicas más representativas de su tradición para elegir a los personajes de sus obras.

---

<sup>132</sup> Sobre ello dice Aristóteles: “El imitar, en efecto, es connatural al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales a que es muy inclinado a la imitación y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos, y también el que todos disfruten con las obras de imitación.” Aristóteles, *Poética*, 1444b, 5-10.

<sup>133</sup> Caretas de colores claros para personajes femeninos y colores oscuros para personajes masculinos.

<sup>134</sup> Particularmente en el teatro trágico se usaban «coturnos», un calzado de madera o corcho con tacón.

<sup>135</sup> “Los actores interpretaban más de un papel en la misma pieza, eran provistos de una máscara y si a esto añadimos el uso de un decorado elemental, se advierte hasta qué punto el público ateniense estaba dispuesto a aceptar un grado de convención dramática mucho mayor que el público en el teatro moderno.” Sófocles, *Tragedias*, p. XII.

<sup>136</sup> Cuando hoy hablamos de tragedia griega nos basamos casi exclusivamente en las obras conservadas de los tres grandes trágicos: siete de Esquilo, siete de Sófocles y dieciocho de Eurípides (sin contar el resto). Estas treinta y dos o treinta y tres obras se reparten a lo largo de los casi ochenta años

La estirpe divina de los héroes, llamados semidioses por su condición mortal o efímera, se tiene en la antigüedad por “justa y virtuosa”, de un lado, y por “soberbia y brutal”, de otro. El carácter heroico se balancea así entre dos extremos: el sobrehumano, caracterizado en su singularidad por el empeño puesto para ir más allá de los propios límites, y por ello mismo no exento de incurrir en toda clase de excesos, y el infrahumano, vecino de una humanidad no civilizada. Sin renunciar a imaginar el segundo, los griegos enaltecen el primero al considerarlo como la manifestación más excelsa del hombre.<sup>137</sup>

El héroe en el contexto de la tragedia griega encierra un carácter simbólico de singular importancia, sobre todo tomando en cuenta el modelo de vida impuesto por el estoicismo hasta entonces, los hombres buscan superar su propio tiempo y acceder al tiempo del sabio, al tiempo del héroe; de modo que, la obra de los trágicos pone de manifiesto la calidad de un hombre superior que ha trascendido el tiempo humano. Sobre esto me interesa citar a María Daraki en *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, cuando habla acerca del tiempo de los dioses y el tiempo del hombre ordinario:

La doble concepción del tiempo (el tiempo inauténtico y el tiempo total), remite a las dos razas de hombres. El sabio vive con el tiempo total, pues conoce el sentido definitivo de todas las cosas. El sabio vive en otro tiempo que el hombre corriente, el sabio es el hombre de la eternidad actualizada, se despega del tiempo de los hombres, por una elevación gracias a la cual se reúne con el tiempo de los dioses.<sup>138</sup>

El héroe trágico representa, en este sentido, la eternidad actualizada de la que habla Daraki, se fusionan en él el tiempo humano y el tiempo divino. El héroe trágico posee

---

que van desde el 480 (Batalla de Salamina) al 404, caída de Atenas en poder de Esparta y pérdida de su poderío político. En: Marcos Martínez Hernández, “El teatro griego”, *Estudios clásicos*, 81, pp. 63-85.

<sup>137</sup> Mauricio Vélez Upegui, “Sobre la tragedia griega”, ed. cit., p. 43. “Las tragedias, al tomar su material de las leyendas de héroes, no se limitan a transcribir el mito, sino que lo trasponen con mucha libertad. En palabras de Vernant y Vidal-Naquet, las tragedias cuestionan dicho material de la tradición, «confrontan los valores heroicos, las antiguas representaciones religiosas, con los modos de pensamiento nuevos que señalan la creación del derecho en el marco de la ciudad» En: Soto Isaza Diego “Voluntad, responsabilidad y orden: variaciones en torno a dos tragedias griegas” *Eidos*, julio 2005, 3, pp. 84-101.

Uno de los elementos que destacan siempre en la tragedia griega, y aún más en la tragedia sofoclea es el tránsito que está ocurriendo en la ciudad de los valores religiosos a una conciencia nueva obtenida por el hombre; es decir, el paso que hay en la ciudad de unas leyes divinas a otras más bien convencionales; en ello radica en gran medida el conflicto que hay entre lo divino y lo humano que muy bien se aprecia en *Antígona*.

<sup>138</sup> María Daraki, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y europeos*, Akal, Madrid, 2000, p. 30.



caracteres a los que el hombre ordinario quiere acceder, representa ese tiempo del sabio que se desapega del tiempo del hombre vulgar, del hombre ordinario; en el héroe se concreta aquella función que de acuerdo a Aristóteles, debe cumplir la tragedia, la de representar a hombres mejores que los hombres de la *polis*. Para esclarecer un poco el arquetipo de vida estoico, Daraki insiste:

Los sorprendentes capítulos cínicos en el estoicismo invitan a desertar de la condición humana para adoptar un modo de vida en el que la animalidad y la divinidad se den estrechamente la mano, un modo de vida francamente extra-humano. Los griegos han opuesto el «tiempo de los hombres», lineal, infinito y aleatorio, al «tiempo de los dioses», movimiento cíclico y estable. Este mismo es para los estoicos el tiempo del sabio, su ritmo repetitivo, esconde el tiempo de un movimiento cíclico que va de los apetitos naturales a la satisfacción que acompaña a los «fines de la naturaleza».<sup>139</sup>

El drama trágico se conforma, pues, como una obra que responde a la crisis de su contexto y consigue poner de manifiesto la vida de la *polis* griega. Logran los autores retratar la vida política, cultural, religiosa y social de su momento. En ello radica precisamente la diferencia específica que hay entre cada uno de los grandes trágicos y, por tanto, el modo en que se identifica la tragedia que escribe cada uno.<sup>140</sup>

Parece que el desarrollo de este fenómeno se refleja en la tragedia griega e influye en la manera en que las obras de estos autores evocan la ciudad; lo cual se produce a través de ellos mismos, inconscientemente, sin ninguna intención polémica. Aquellos atenienses que eran los poetas trágicos sufrían, cuando se ocupaban de los mitos, la influencia de la realidad política de su tiempo. La serie de las tragedias muestra, a este respecto, una evolución muy precisa que corresponde a la de la sociedad de la época.<sup>141</sup>

Por otra parte, cabe señalar la naturaleza etizante y moralizante que caracteriza a la obra de Sófocles, quien “pone al hombre en el centro de todo, cree en la importancia del

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>140</sup> Esquilo muestra la ciudad en el contexto de las guerras médicas, en la época de Esquilo se piensa en la ciudad y se vive en función de ella, piensa a los hombres siempre ligados a una ciudad.

Se reconoce la tendencia de Eurípides a pintar a los héroes con toda su debilidad de hombres. “En casi todas las tragedias de Eurípides perdidas o conservadas se hace alusión a los ricos y el análisis de sus reticencias respecto a ellos ha sido objeto de estudios interesantes”. En: J. de Romilly, “La tragedia griega y la crisis de la ciudad”, *Estudios clásicos*, 1977, 79, p. 38.

<sup>141</sup> *Ibíd.*, p. 2.

hombre y en su grandeza y a este ideal humano obedecen los héroes [...] Con Sófocles empieza un proceso de humanización que culminará con Eurípides, su obra constituye el más claro exponente del sufrimiento humano, no hay un teatro que admire tanto al hombre y ame más la vida como el de Sófocles”.<sup>142</sup> El amor por la vida humana es un sello característico en la obra de Sófocles, de ahí que se destaque siempre que los héroes de sus tragedias son héroes solitarios, aspecto en el que radica la elevación y grandeza que otorga al hombre. Sófocles siempre pone de relieve el carácter de sus protagonistas, sobre todo, en contraste con el carácter del resto de los personajes. Un ejemplo claro de ello puede apreciarse entre Antígona e Ismene, que, como se verá más adelante, cada una muestra un modo de ser radicalmente opuesto, y se acentúa siempre el carácter de Antígona como heroína trágica, quien refleja, además, júbilo en la consumación de su vida por haber actuado libremente. “El poeta alemán Höderlin lo dijo en pocas palabras: «más de uno intentó en vano decir lo más alegre con alegría; aquí [la obra sofoclea] lo encuentro expresado por fin en el dolor»”.<sup>143</sup>

Habría que decir que la definición aristotélica de tragedia como «imitación de acciones y vidas» es representada de modo grandioso a través de la totalidad de la obra de Sófocles y, desde la óptica de Ricoeur, se observa aquí con mayor claridad su apreciación de la tragedia como un modelo interpretativo y existencial de la vida y la acción humana. La obra de Sófocles traza la imagen de un hombre que se enfrenta a lo que Ricoeur llama “el fondo agonístico de la prueba humana”,<sup>144</sup> tema que expongo con mayor detenimiento, más adelante.

A propósito del actor, Nietzsche considera en *El nacimiento de la tragedia* que “cuando es de verdadero talento ve flotar tangiblemente ante sus ojos la figura del personaje que a él le toca representar”,<sup>145</sup> hay una apropiación por parte del actor de los caracteres y del

---

<sup>142</sup> Marcos Martínez Hernández, “El teatro griego”, ed., cit., p. 42. “En tiempos de Sófocles, mientras los defensores de la tradición sostenían la inmutabilidad de las leyes y su fundamento divino, las ideas humanistas enfatizaban su carácter convencional y humano.” *Antígona*, considera Marcos Martínez, es la respuesta de Sófocles al espíritu de la época.

<sup>143</sup> Sófocles, *Tragedias*, p. XXI.

<sup>144</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. 262.

<sup>145</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2012, p. 99.

pensamiento del personaje representado; el carácter dinámico de la mimesis se aprecia cuando existe tal disposición y talento por parte de los actores.

Por su parte, acerca de los espectadores de las tragedias griegas, Nietzsche señala en el mismo texto la distancia abismal que existe entre el espectador actual-contemporáneo y el público griego:

El público de espectadores, tal como lo conocemos nosotros, fue desconocido para los griegos: en sus teatros, dada la estructura en forma de terrazas del espacio reservado a los espectadores, que se elevaba en arcos concéntricos, érale posible a cada uno *mirar desde arriba*, con toda propiedad, el mundo cultural entero que le rodeaba, e imaginarse, en un saciado mirar, coreuta<sup>146</sup> él mismo [...] La forma del teatro griego recuerda un solitario valle de montaña; la arquitectura de la escena aparece como una resplandeciente nube que las vacantes que vagan por la montaña divisan desde la cumbre, como el recuerdo magnífico en cuyo centro se les revela la imagen de Dioniso.<sup>147</sup>

El espectador griego, dice Nietzsche, se imagina él mismo un coreuta; es decir, su vida logra configurarse y actualizarse en el teatro, se involucra en la trama en tanto que todo lo mira desde arriba, observa la totalidad de un mundo cultural entero. “La imitación heroica, aunque agregue una dosis de ficción al mundo configurado teatralmente, introduce un plano de realidad nueva, necesario para actualizar el pasado que se quiere representar”.<sup>148</sup> Yo agregaría que el plano de realidad que introduce la tragedia no sólo actualiza el pasado o el fondo mítico del relato trágico, además da lugar a la actualización de algo más inmediato, la vida del espectador. La vida del espectador se encuentra mediatizada por la temporalidad de la narrativa trágica, por tanto, el individuo se convierte en un punto de encuentro de dos temporalidades, una ficticia y otra más humana; sin embargo, ya lo decía antes, ambas manifestaciones temporales discurren sobre la vida humana, una dramatizándola y otra [la vida del espectador] narrándose a sí

---

<sup>146</sup> Miembro del coro que forma parte de la representación de la tragedia. “una especie de personaje colectivo integrado en tiempos de Sófocles por quince personas, con un «portavoz» al que se denomina corifeo” Sófocles, *Tragedias*, p. XIV.

<sup>147</sup> Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., p. 99.

<sup>148</sup> Mauricio Vélez Upegui, “Sobre la tragedia griega”, ed. cit. p. 43.

El autor se refiere a la actualización del mito a través de la tragedia. La finalidad derivada del ejercicio que consiste en dramatizar el mito, del cual los dioses o héroes forman parte, es la de volver presente lo ausente ante los ojos de los espectadores.

misma a través de la temporalidad expuesta como representación de una trama. El sujeto, en su condición de espectador, se comprende a sí mismo en la configuración de elementos simbólicos y culturales que son puestos en escena.<sup>149</sup>

Una representación teatral en la antigüedad era ante todo, una creación ciudadana, un ritual de la *polis*, una reactivación del fondo mítico de sus tradiciones y creencias. En este sentido, habría que preguntar, ¿por qué acudir a la tragedia griega para consolidar los cimientos de un proyecto ético contemporáneo? La respuesta es sencilla, el relato trágico constituye, en el marco de la obra ricoeuriana, la poesía representativa para reforzar desde ahí, su planteamiento ético, una ética de la mismidad y la alteridad. La tragedia aborda temas que son siempre vigentes, pues responden a cuestiones y problemáticas sociales de talante ético y moral, inherentes a toda cultura y comunidad humana. La tragedia es una creación artística que representa las dimensiones fundamentales de la condición humana, inquietudes propias de la existencia del hombre, surge en medio de una crisis cultural y la plasma en su totalidad: “La tragedia es la ilustración pública de los griegos. Ellos aprendían en estas poéticas representaciones religiosas y festivas que, puesto que las acciones humanas nunca son invulnerables a la fortuna, la buena deliberación o la prudencia, como dice Tiresias, es «la mejor de todas las posesiones»”.<sup>150</sup>

Luego de presentar un panorama general y muy somero acerca de la tragedia griega, es necesario preguntar, ¿por qué *Antígona* es la tragedia con la que Ricoeur elige abordar conceptos fundamentales que constituyen su proyecto ético? Ricoeur presenta al inicio del noveno estudio de *Sí mismo como otro* un interludio sobre lo trágico de la acción con la

---

<sup>149</sup> Me gustaría reforzar esta idea desde el entendido de la tragedia como un texto. “El texto –dice Ricoeur– es la mediación por la cual nos comprendemos a nosotros mismo. Este tema marca la entrada en escena de la subjetividad del lector. [...] Una obra se encamina hacia sus lectores y así se crea su propio cara a cara subjetivo. [...] Se dirá que este problema es bien conocido por la hermenéutica más tradicional: es el problema de la apropiación o de la aplicación del texto a la situación del lector. [...] La apropiación está dialécticamente ligada a la objetivación característica de la *obra*; pasa por todas las objetivaciones estructurales del texto. En la medida misma en que no responde al autor, responde al sentido; tal vez en este nivel es donde se comprende mejor la mediación operada por el texto. Contrariamente a la tradición del *cogito* y a la pretensión del sujeto de conocerse a sí mismo por intuición inmediata, hay que decir que sólo nos comprendemos mediante el gran rodeo de los signos de la humanidad depositados en las obras culturales.” En: Paul Ricoeur, *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica*, ed. cit., p. 109.

<sup>150</sup> García Castillo, “Martha C. Nussbaum: The Fragility of Goodness”, *Azafra*, 2004, 6, pp. 231-260, p. 240.

intención de dar voz a un discurso de la *no-filosofía*,<sup>151</sup> se refiere con esto al contenido experiencial que encierra la tragedia; es decir, a las dimensiones medulares de la existencia humana y social que comprende la poesía trágica y que, consigue representar al hombre como un sujeto de acción. Hay que recordar y subrayar que el sujeto de acción como sujeto capaz es el eje principal de la ética ricoeuriana de la mismidad.

La tragedia es una creación poética que surge motivada por una crisis cultural, social y política que consigue representar y enaltecer la vida y la acción humana. Gestada en la crisis, la tragedia no puede no vincularse a la filosofía; ambas voces, la voz trágica y la voz filosófica discurren a partir de dicho fenómeno como un ejercicio desde y para la vida humana. La tragedia abre un espacio narrativo y temporal para la configuración y reconfiguración de la crisis social y el despliegue de las dimensiones fundantes de la vida humana.

*Antígona* en particular, es una tragedia de índole universal que en la misma medida expone tanto la vulnerabilidad como la grandeza de las acciones del hombre; desborda elementos, temáticas y problemas que poseen una permanencia imborrable y universal para la vida humana que no pueden dejarse de lado durante el estudio y conformación de una ética de la mismidad y la alteridad. Sófocles logra exponer a través de *Antígona* el otro trasfondo no mítico de la tragedia, ese fondo más humano y social del que la filosofía se apropia para repensar aquellos problemas de carácter ético, político, moral que son patentes en toda sociedad. En este sentido, y sobre la elección que Ricoeur hace de *Antígona*, dice lo siguiente:

Si, en efecto, he elegido *Antígona*, es porque esta tragedia dice algo único sobre el carácter ineluctable del conflicto en la vida moral, y, además, esboza una sabiduría —la sabiduría trágica— [...] Si la tragedia de *Antígona* puede enseñarnos todavía es porque el contenido mismo del conflicto —pese al carácter perdido y no repetible del fondo mítico del que emerge y del entorno festivo que rodea la celebración del espectáculo— conserva una permanencia imborrable. La tragedia de *Antígona* concierne a lo que, podemos llamar *el fondo agonístico de*

---

<sup>151</sup> Estos son los rasgos que señalan el carácter no filosófico de la tragedia: poderes míticos adversos que multiplican los conflictos identificables de funciones; mezcla imposible de analizar, de restricciones del destino y de elecciones deliberadas; efecto purgativo ejercido por el espectáculo mismo en el centro de las pasiones que éste engendra. En: Ricoeur, *Sí mismo*, p. 262.

*la prueba humana, en la que se enfrentan interminablemente el hombre y la mujer, la vejez y la juventud, la sociedad y el individuo, los vivos y los muertos, los hombres y lo divino.* El reconocimiento de sí se realiza al precio de un duro aprendizaje adquirido en el curso de un largo viaje a través de su localización siempre insuperable.<sup>152</sup>

*Antígona*, dice Ricoeur, conserva en el fondo trágico de su conflicto una permanencia imborrable que pone de manifiesto la vulnerabilidad de la vida humana. Quise destacar con cursivas lo que Ricoeur refiere como fondo agonístico de la prueba humana, que no es sino ese enfrentamiento eterno entre los opuestos que conforman la vida social, política, humana y espiritual. En *Antígonas* de George Steiner, dice este autor que: “la *Antígona* de Sófocles no es un texto “cualquiera”. Es uno de los hechos perdurables y canónicos en la historia de nuestra conciencia filosófica, literaria y política. El empeño principal de este libro es intentar responder a la cuestión de por qué un puñado de antiguos mitos griegos continúa dominando y dando forma vital a nuestro sentido del yo y del mundo.”<sup>153</sup> Ricoeur dice que a través de la tragedia busca dar voz a una de las voces de la no filosofía; y si bien *Antígona* es esa voz no filosófica, ella contiene todas las bases para llevar a cabo un ejercicio enteramente filosófico y uno de los motivos principales para afirmar esto es justamente ese fondo donde se pone a prueba lo que Steiner llama el sentido del yo y del mundo, la vulnerabilidad de la vida de los hombres, que no escapan a esa lucha entre lo eternamente opuesto: la vida y la muerte, lo terrenal y lo divino, lo masculino y lo femenino.

*Antígona*, como una de las tragedias clásicas más perfectas, tanto por su contenido como por la equilibrada estructura de sus escenas y cantos, nos invita a una reflexión sobre la pluralidad de valores que encierra la vida social y política, advirtiéndonos de la constante presencia de conflictos entre ellos. Y nos conduce a una clara conciencia de la vulnerabilidad de cualquier valor tomado como norma única de acción, aunque sean valores como el amor, la amistad o el compromiso político.<sup>154</sup>

En *La fragilidad del bien*, Nussbaum refiere a la obra de Sófocles, específicamente a *Antígona*, como una obra distinta de las de su tiempo, que reúne “expresiones referidas

---

<sup>152</sup> *Ídem*. La cursiva es mía.

<sup>153</sup> George Steiner, *Antígonas*, Gedisa, España, 1996, p. 13.

<sup>154</sup> García Castillo., “Martha C. Nussbaum: The Fragility of Goodness” ed. cit., p. 240.

a la deliberación, el razonamiento, al conocimiento y la visión de las cosas [...] la obra trata sobre la enseñanza y el aprendizaje, sobre el cambio de la propia visión del mundo”<sup>155</sup>. Los elementos que subraya Nussbaum como constitutivos de la *Antígona* de Sófocles son los recursos interpretativos que sirven a Ricoeur para la ética que está desarrollando.

En lo que sigue presento un esbozo de la obra de Sófocles para esclarecer aquello que Ricoeur llama el fondo agonístico de la prueba humana, que es, finalmente, uno de los principales motivos que lo llevan a elegir *Antígona* y desde el que podré abordar los temas que fundamentan la ética ricoeuriana.

### 3.1 Convicción

Tras la muerte de Etéocles y Polinices, ambos hermanos de Antígona e Ismene, Creonte, rey de Tebas, ordena que el primero de ellos, merecedor de un trato *justo*, sea sepultado bajo tierra de acuerdo a las costumbres. “En cuanto al cadáver de Polinices, muerto miserablemente, en un edicto a los ciudadanos –ordena Creonte– que nadie le dé sepultura ni le llore, y que le dejen sin lamentos, sin enterramiento, como grato tesoro para las aves rapaces que avizoran por satisfacción de cebarse”.<sup>156</sup> A sabiendas del decreto de Creonte y de que actuaría en contra del mismo, Antígona decide brindar a su hermano Polinices una honrada sepultura, o mejor, decide honrarlo al sepultarlo como la tradición lo indicaba, claramente le resulta inconcebible que aquel decreto de Creonte pueda ser el despiadado fin de su hermano.

En este punto, se ubica una de las primeras causas de esta tragedia: la transgresión de una ley. La tiranía de Creonte radica justamente en su poder de vulnerar la individualidad del sujeto con la imposición de una ley injusta. No obstante, Antígona desafía y cuestiona el poder del tirano al colocar por encima de su “obligación civil” su

---

<sup>155</sup> Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995, p. 91.

<sup>156</sup> Sófocles, *Tragedias, Antígona*, ed. cit., 20-30.

responsabilidad consanguínea, lo que la conduce a actuar de tal modo es su convicción y también una obligación, pero en este caso, la obligación que tiene de resguardar la memoria de su linaje familiar; Antígona actúa como hermana, como miembro de una familia antes que como ciudadana de una *polis*. En una antístrofa del *Edipo Rey*, el coro dice sobre el tirano: “La insolencia produce al tirano. La insolencia, si se harta en vano de muchas cosas que no son oportunas ni convenientes subiéndose a lo más alto, se precipita hacia un abismo de fatalidad donde no dispone de pie firme”.<sup>157</sup> Es exactamente lo que sobreviene con la insolencia de Creonte, su tiranía violenta la unidad de la familia, y en la disolución de esta unidad consanguínea, se disuelve también el proyecto de un Estado. Bajo el mandato de una tiranía y, mientras no exista el resguardo hacia la familia como institución básica, no es posible consolidar una *polis*. “Una ciudad es un todo complejo formado por individuos y familias, con sus diferentes intereses y preocupaciones, confusos y a veces contrapuestos, entre los que se incluyen las prácticas religiosas y las actitudes respecto a la inhumación de los parientes”.<sup>158</sup> Creonte quebranta cada parte integrante de la ciudad cuando prohíbe las honras fúnebres a las hermanas de Polinices, la visión que tiene de la ciudad es opuesta a lo que realmente conforma y significa una *polis*. “En la vida de Creonte –dice Nussbaum– toda relación es civil; las personas son valoradas en relación de su productividad para el bien comunitario, en la vida a la que aspira sólo existirán objetos útiles, no personas dispuestas a darle réplica. Pero esto no es una ciudad”.<sup>159</sup> Hemón, el hijo de Creonte, bien reconoce esta tiranía y falta de visión de su padre acerca de la *polis* cuando le dice “Tú gobernarías bien, en solitario, un país desierto”.<sup>160</sup>

Una vez que Antígona es llevada frente a Creonte tras ser descubierta en las andanzas de su crimen, no duda en confesar la acción que ha realizado:

CREONTE: – (*Dirigiéndose a Antígona.*) Eh, tú, la que inclina la cabeza hacia el suelo, ¿confirmas o niegas haberlo hecho? (Haber sepultado a su hermano Polinices)

ANTÍGONA: – Digo que lo he hecho y no lo niego.

---

<sup>157</sup> Sófocles, *Tragedias, Edipo Rey*, ed. cit., 875-880.

<sup>158</sup> Nussbaum, *La fragilidad del bien*, ed. cit., p. 103.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>160</sup> Sófocles, *Antígona*, 739.



CREONTE: – (*A Antígona de nuevo.*) y tú dime sin extenderte, ¿sabías que había sido decretado por un edicto que no se podía hacer eso?

ANTÍGONA: – Lo sabía. ¿Cómo no iba a saberlo? Era manifiesto.

CREONTE: – ¿Y a pesar de ello, te atreviste a transgredir estos decretos?

ANTÍGONA: – No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno. Sabía que iba a morir ¿cómo no?, aun cuando tú no lo hubieras hecho pregonar [...] A mí no me supone pesar alcanzar este destino. Por el contrario, si hubiera consentido que el cadáver del que ha nacido de mi madre estuviera insepulto, entonces sí sentiría pesar.<sup>161</sup>

Cuando Antígona le comunica a su hermana Ismene el decreto emitido por Creonte, cada una asume una postura diferente. Ismene acepta de inmediato que están obligadas a cumplir y obedecer lo que Creonte ha decretado, (pues quien hiciera lo contrario recibiría muerte por lapidación pública). Ismene representa el sometimiento absoluto, una falta de convicción y de deliberación; cumple, obedece las leyes sin cuestionarlas, teme por su vida, no por el castigo de la ley divina, sino por el que ha advertido Creonte, la ley del tirano. En todo caso, Ismene no es un sujeto ético, Antígona, en cambio, reúne las condiciones propias de un sujeto ético y la primera muestra de ello es el modo en que actúa como un ser con plena convicción al sepultar el cuerpo de Polinices. Convicción, entonces, refiere a la afirmación y reconocimiento pleno del individuo como un ente responsable de sí mismo. La convicción implica la constitución del sujeto conformada por creencias y razones firmes y fundamentadas de tal modo que, pueden conducirlo, incluso, al sacrificio de la propia individualidad en busca siempre de defender aquello en lo que está cimentada tal convicción: sus creencias. La convicción refiere a la formación de sujetos responsables, capaces de auto-determinar su individualidad, sobre todo, frente al sujeto creado como producto social (Ismene), quien, en última instancia rige su vida a partir de las obligaciones impuestas sin someterlas a algún tipo de análisis o cuestionamiento. En páginas anteriores decía que un rasgo particular de la obra de Sófocles es, que acentúa siempre el modo de ser de sus protagonistas, ponía como un

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, 450-455.

ejemplo de contraste entre caracteres la oposición entre Antígona e Ismene. En este contexto sale a relucir nuevamente esta cuestión, a Antígona la representa Sófocles como un sujeto capaz de deliberar y de actuar con firmeza y convicción, Antígona es un individuo ético; Ismene, al contrario, representa más bien la figura del sujeto-masa que pierde su individualidad en la aceptación de la tiranía y sus leyes, Ismene vive en la conformidad de lo que se le ordena, temerosa y sumisa, sin la convicción necesaria para actuar libremente.

Los caracteres de Antígona, por tanto, destacan ante la condición sumisa de Ismene; con toda claridad se aprecia la convicción y el poder de deliberación que habitan en ella, sabe qué es lo que debe hacer, no repara en la prohibición hecha por Creonte, no representa para ella un decreto justo, más bien lo considera una sentencia despiadada e inhumana pues, ¿dónde radica el carácter justo de tal decreto cuando obliga a aquellas que han nacido de la misma madre del fallecido, a “dejarlo insepulto, como cruel banquete para las aves de rapiña”,<sup>162</sup> olvidado e indigno de todo rito funerario?

No concibe Antígona que tal pueda ser el fin de su hermano, que su muerte sea impura, deshonrada y que, en última instancia, con todo ello, sólo se cumpla con el capricho de un solo hombre ansioso por ser reconocido como poderoso y superior a los demás. Ante la sólida convicción de Antígona de brindar una sepultura digna a Polinices, Ismene intenta persuadirla de no llevar a cabo tal empresa, la cual, claramente, no la conduciría más que a su propia muerte. Sin embargo, el intento de Ismene es inútil, y Antígona en lugar de persuadir a su hermana, le reprocha la deshonra que con su actitud muestra a sus seres más queridos, a quienes sin ningún temor debería entregar enteramente su vida.

Yo por mi parte, —dice Ismene a Antígona— pidiendo a los de abajo que tengan indulgencia, *obedeceré porque me siento coaccionada a ello. Pues el obrar por encima de nuestras posibilidades no tiene ningún sentido.*

ANTÍGONA. —Ni te lo puedo ordenar ni, aunque quisieras hacerlo, colaborarías ya conmigo dándome gusto. Sé tú como te parezca. *Yo le enterraré. Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama, tras cometer un piadoso crimen, ya que es mayor el tiempo*

---

<sup>162</sup> *Ibíd.*, 25-30.

que debo agradecer a los de abajo que a los de aquí. Allí reposaré para siempre. Tú, si te parece bien, desdeña los honores a los dioses.

ISMENE. –Yo no les deshonro, pero me es imposible obrar en contra de los ciudadanos.

ANTÍGONA. –Tú puedes poner pretextos. Yo me iré a levantar un túmulo al hermano muy querido.<sup>163</sup>

Ismene se limita a pedir compasión a sus difuntos por obedecer al Rey, pues pretende abandonar el cuerpo de su hermano Polinices y se niega a actuar a lado de Antígona en el acto terrible, desde su perspectiva, que esta última está decidida a realizar.

Antígona, no teme recibir el castigo que le imponga Creonte, esto no infunde ningún temor en ella. Antígona conserva un vínculo inquebrantable con su hermano. Si antes se dijo que una *polis* pierde todo sentido de ser cuando la legitimidad de la familia se ve violentada, lo que Antígona representa en la celebración del funeral es justamente un sacrificio de su individualidad que pone de manifiesto la restauración del sentido de la *polis*, el mantenimiento de sus propios lazos familiares al precio de su vida. Antígona se corona como una trágica heroína en la defensa de su identidad originaria, como hermana.

En este contexto, cabe destacar la dimensión ética y moral de un rito mortuario; es decir, ¿qué representa un individuo que no recibe algún tipo de funeral? Primeramente, significa que este individuo se encuentra solo en el mundo, pero más allá de eso, y lo que aquí debe señalarse es que se trataría de un sujeto sin familia, esto resulta particularmente interesante, pues es en la familia donde se instauran los valores, las costumbres y otras referencias identificantes que confluyen en la formación de un individuo ético y moral.

La muerte y los ritos mortuarios resultan el elemento detonante del conflicto, lo que no es circunstancial sino esencial para la obra. De acuerdo con la visión antigua, la muerte de un hombre comprometía tanto la observancia de *dike* (justicia) como de *nómos* (costumbre), puesto que es parte del orden del mundo que, al morir, el alma baje a los dominios de Hades, al cuidado de los dioses infernales, y es *nómos*, un deber humano sancionado por costumbre, el que esa partida sea acompañada con los ritos que corresponde.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, 65-80. La cursiva es mía.

<sup>164</sup> Leandro Pinkler, “El problema de la ley en la *Antígona* de Sófocles”, ed. cit., p. 169.

Por lo tanto, el funeral desde esta perspectiva, participa en la dimensión moralizante y etizante de la vida de la persona y en la misma medida, es una representación digna de la calidad de vida y la realización que tuvo de la misma, el pariente fallecido. “Los deberes para con los familiares muertos constituyen la ley suprema y la máxima pasión. Antígona organiza su vida entera y su concepción del mundo en función de este sistema deóntico simple y autosuficiente. Por otra parte, si alguna vez brotara el conflicto en el sistema, ella dispone un orden de prioridades que le dictaría con claridad el camino que habría de seguir”.<sup>165</sup> De modo que, si Antígona no ofreciera a su hermano las honras fúnebres, ella, su familia, el futuro de su nombre, su vida y memoria serían arrojadas al olvido, sin posibilidad de trascender en el tiempo de lo social y tampoco en el tiempo de lo divino. “Es el tránsito hacia la muerte lo que define la existencia de los hombres como perecederos, condenados a las enfermedades, a la vejez, a la muerte”<sup>166</sup>; define sobre todo, la condición como individuos mortales y sufrientes de aquellos que viven el duelo; sin embargo, dice Jean-Pierre Vernant: “Gracias a los diversos procedimientos de conmemoración (desde la estela, con epitafio y figura del muerto, hasta los regalos depositados en su tumba) este vacío, este no ser del muerto, puede adoptar la forma de una presencia en la memoria de los supervivientes”.<sup>167</sup> Aunado a todo ello, el hermano fallecido representa en la tragedia sofoclea, ese vínculo entre Antígona y los dioses, entre Antígona y sus ancestros, es por esto que, no titubea en cumplir una ley divina que va más allá de toda ley impuesta por un mortal; desde esta conciencia de lo divino, Antígona considera que es Creonte quien ha transgredido la ley de los dioses, y que ello es aún más terrible que la transgresión de una ley civil.

Antígona demuestra una comprensión más profunda de la comunidad y sus valores que Creonte cuando afirma que la obligación de enterrar a los muertos es una ley no escrita que no pueden borrar los decretos de un gobernante. La creencia de que no todos los valores se relacionan con la utilidad, la idea de que existen obligaciones cuya desatención es profundamente destructiva para la armonía comunitaria y el carácter individual.<sup>168</sup>

---

<sup>165</sup> Nussbaum, *La fragilidad del bien*, ed. cit., p. 108.

<sup>166</sup> Jean Pierre Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Ariel, España, 1991, p. 43.

<sup>167</sup> *Ídem*.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 110.

La convicción de Antígona radica en una ley divina que ofrece como resultado la realización de un acto profundamente humano. No sólo le brinda a Polinices una sepultura honrada, al mismo tiempo, está aceptando jubilosamente su propia muerte.<sup>169</sup> Antígona ofrece a sus difuntos y a sus dioses un sacrificio, su propia vida a cambio de que su hermano fuera reconocido como una identidad personal y fuera sepultado humanamente, a cambio de salvar lo que quedaba de su vínculo familiar.

Se trata –dice Nussbaum– de un comportamiento particular que no acarrea perjuicio a otra persona. Antígona lleva a cabo sus acciones piadosas en soledad y desde un compromiso individual. Puede hallarse inusitadamente alejada del mundo, pero no ejerce violencia sobre él. Esto tal vez es lo más importante. Antígona está dispuesta a arriesgarse y sacrificar el cumplimiento de sus fines de un modo que resulta imposible para Creonte. La virtud de Antígona posee un grado de complejidad que permite un sacrificio auténtico *dentro* de los límites de la defensa de la piedad.<sup>170</sup>

La aceptación y el reconocimiento de su propia muerte por parte de Antígona, se perciben bien en el diálogo que entabla con Ismene, afirma que será grandioso morir a causa de un acto tan humano y compasivo, es decir, un acto ético forjado en la convicción. “Yaceré con él –dice Antígona– al que amo y me ama, tras cometer piadoso crimen”.<sup>171</sup> Cualquier acción que haya realizado Antígona respecto a su hermano Polinices, y más allá, como muestra de honor a su familia, la hubiera llevado a la muerte, esa es la tragedia, no podía escapar a un suceso desastroso, no había resolución “(un crítico lo ha expresado gráficamente: el conflicto de *Antígona* no se soluciona promulgando leyes o reformas de enterramiento)”.<sup>172</sup> De haber obedecido el decreto del Rey, habría sido castigada por los dioses al dejar insepulto a su hermano. Pero, al

---

<sup>169</sup> “El personaje de la tragedia es el que ni sobresale por su virtud y justicia ni cae en la desdicha por su bajeza y maldad, sino por algún yerro. (El yerro, *hamartía*, no implica maldad, sino ignorancia, pero ignorancia nociva para el que la sufre.) Necesariamente pues, una buena fábula será simple antes que doble, como algunos sostienen, y no ha de pasar de la desdicha a la dicha, sino, al contrario, de la dicha a la desdicha; no por maldad, sino por un gran yerro”. En: Aristóteles, *Poética*, 1453a, 10-15.

<sup>170</sup> Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, ed. cit., p. 110.

<sup>171</sup> En las obras de Sófocles se destaca siempre la condición mortal de los hombres así como una aceptación jubilosa de la misma.

<sup>172</sup> Sófocles, *Tragedias*, ed. cit., p. XX.

obedecer a los dioses y sepultar a su hermano es sentenciada a muerte; la intención al sepultar el cuerpo del hermano es evitar la impureza de su memoria, reivindicar su valor como persona, como un “otro”, como un *quién*.<sup>173</sup> “Goethe lo resumió así: «Todo lo trágico estriba en una oposición irreconciliable. Tan pronto como se presenta o se hace posible una conciliación desaparece lo trágico»”.<sup>174</sup>

Creonte, por su parte, es representado por Sófocles con un carácter rotundamente opuesto a Antígona.<sup>175</sup> Se vanagloriaba aquel sobre su temible e incuestionable poder, sobre su capacidad tenaz para dirigir el rumbo de Tebas, enfatizaba que el único fin de sus leyes era engrandecer a la ciudad. Es entonces cuando llega un guardián de los que vigilaban el cuerpo de Polinices para cumplir con una desagradable misión, notificarle que “alguien, después de dar sepultura al cadáver, se –había– ido, cuando hubo esparcido seco polvo sobre el cuerpo y *cumplido los ritos que debía*”.<sup>176</sup> Al enterarse Creonte, piensa sencillamente que alguien que está en su contra ordenó llevar a cabo tal acción a cambio de una buena recompensa. No imagina sin embargo, que tal empresa se había realizado por el hecho tan simple y a la vez, tan extraordinario de honrar a un ser querido y sin esperar nada a cambio más que su propia muerte, pues era lo que recibiría –Antígona– como castigo y como muestra manifiesta de la consumación de una tragedia.

Cuando finalmente descubren a Antígona como la única responsable de faltar a la palabra del rey de Tebas, la presenta el guardián ante Creonte y le relata cómo la habían descubierto celebrando las honras fúnebres a su hermano. Creonte, irritado e iracundo, pregunta a Antígona si acaso estaba enterada del edicto donde prohibía sepultar a Polinices<sup>177</sup>. Aquella afirma que estaba enterada y que sus palabras, que no eran más que

---

<sup>173</sup> Sin dejar de lado el pensamiento ricoeuriano, hay que recordar que el otro en tanto un quién, responde a las preguntas elementales como ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién sufre?

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. XIX.

<sup>175</sup> “Antígona y Creonte se contraponen tajantemente. Antígona es una muchacha, como debe ser una muchacha de elemental ingenuidad. Nada de heroísmo romántico, ni de figura ideal. Sabe y está segura de pocas cosas: que hay unos dioses arriba y otros abajo, que aquende están los vivos y allende los muertos y que a los difuntos, que son del reino de los dioses de abajo, menester es enterrarlos. Esto lo cree firmemente y desde ésa su convicción saca fuerzas para enfrentarse al tirano y a la muerte.”

En: Sófocles, *Tragedias*, Gredos, Madrid. Introducción general de José S. Lasso de la Vega.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 245-247. La cursiva es mía.

<sup>177</sup> He citado en páginas anteriores el diálogo donde tiene lugar esta discusión entre Antígona y Creonte.

las de un mortal, no representaban impedimento alguno para que ella honrara a su hermano y a los dioses: “Sabía que iba a morir ¿cómo no? –Insiste Antígona– aun cuando tú no lo hubieras hecho pregonar [...] A mí no me supone pesar alcanzar este destino. Por el contrario, si hubiera consentido que el cadáver del que ha nacido de mi madre estuviera insepulto, entonces sí sentiría pesar”.<sup>178</sup>

Antígona irrita al Rey de Tebas. No se muestra temerosa ni sumisa, más bien habla y actúa con gran entereza y valentía; desafía y cuestiona su poder y capacidad de deliberación; ignora y sobrepasa sus leyes y sin reparo alguno confiesa las acciones que ha realizado. La voz del coro describe en este momento a Antígona como poseedora de una voluntad irracional y un arrebató de pasión.

CORIFEO. –Se muestra la voluntad fiera de la muchacha que tiene su origen en su fiero padre. No sabe ceder ante las desgracias.

CREONTE. –Sí, pero sábeté que las voluntades en exceso obstinadas son las que primero caen, y que es el más fuerte hierro, templado al fuego y muy duro, el que más veces podrás ver que se rompe y se hace añicos. [...] Esta conocía perfectamente que entonces estaba obrando con insolencia, al transgredir las leyes establecidas, y aquí, después de haberlo hecho, da muestras de una segunda insolencia: ufanarse de ello y burlarse, una vez que ya lo ha llevado a efecto.<sup>179</sup>

Desde la perspectiva de Creonte, Antígona muestra gran insolencia, se burla de él y cuestiona su autoridad por completo. Pero Antígona no deja de exasperarlo tan pronto, encima de lo ya relatado, pone en tela de juicio su autoridad y poder. Todos asumían el poder de Creonte, obedecían sus leyes porque era “su deber”, aunque llegaban a dudar de la certeza y justicia de sus leyes, callaban por temor, como Ismene lo había dicho, se sentían coaccionados a «no actuar» en contra de la ley:

ANTÍGONA. – ¿Pretendes algo más que darme muerte, una vez que me has apresado?

CREONTE. – Yo nada. Con esto lo tengo todo.

ANTÍGONA. – ¿Qué te hace vacilar en ese caso? Porque a mí de tus palabras nada me es grato [...] sin embargo, ¿dónde hubiera podido obtener yo más gloriosa fama que depositando a mi propio hermano en una sepultura? Se podría decir que esto complace a todos los presentes, si el temor no

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, 460.

<sup>179</sup> *Ibid.*, 472-480.

les tuviera paralizado la lengua. En efecto, a la tiranía le va muy bien en otras muchas cosas, y sobre todo le es posible obrar y decir lo que quiere.

CREONTE. – Tú eres la única de los Cadmeos que piensa tal cosa.

ANTÍGONA. – Éstos también lo ven, pero cierran la boca ante ti.<sup>180</sup>

La convicción implica actuar libremente y aceptar desde un inicio las posibles consecuencias a las que nuestros actos puedan guiarnos, la crítica de Antígona no se dirige sólo al Rey, apunta también a los habitantes de Tebas, los acusa de carecer de convicción, incluso su hermana Ismene lo demostró; obedecían sin objetar por mero temor al castigo, porque se sentían coaccionados por las leyes. Es la convicción de Antígona la que se hace patente en la superación y aceptación de su destino; es así como se confronta con toda lucidez ante el destino que le depara; no se trata de una resignación ante el temor, sino, más bien, de un dominio del mismo que la impulsa a concretar sus acciones. Antígona está haciendo en última instancia, una crítica a la tiranía de Creonte; en la praxis de sus acciones, pone en tensión la legitimidad del poder que Creonte presume, y muestra con claridad lo que piensa al respecto, su inconformidad ante las leyes de un tirano; las cuales no velan por el bien de los demás o por el bien común, sino que únicamente amparan la insolencia y la necesidad de reconocimiento de uno sólo.

Antígona antes de pensar en su *trágico destino*, pone en primer plano, la memoria de sus seres queridos y la obligación que tiene para con ellos. La prioridad de Antígona es el otro. En el contexto de la obra de Sófocles, Polinices es el otro como Antígona. Antígona se realiza como sujeto ético en la responsabilidad y el sacrificio que asume por el otro. Es en la búsqueda de la realización del otro [y de una vida buena con y para el otro] donde se concretiza la formación de la persona como un individuo ético: “El vínculo –dice Ricoeur– de la hermana con el hermano, que ignora la distinción política entre amigo y enemigo, es inseparable de un servicio a las divinidades de abajo, que *transforma el vínculo familiar en un pacto tenebroso con la muerte*”.<sup>181</sup>

Creonte por su parte, siempre se va a referir a la ley del Estado, a la ley establecida por el hombre, al decreto impuesto por él mismo; ¿existe una convicción real en Creonte

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, 509. La cursiva es mía.

<sup>181</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. 261.



así como la hay en Antígona? No existe en Creonte algún interés en actuar por los demás, es la insolencia la que actúa a través de él y que abona al trágico final de la trama, pues la decisión a la cual se aferra en todo momento conduce irremediabilmente a la muerte de su hijo y de su esposa.<sup>182</sup>

Ahora habría que cuestionar ¿desde qué perspectiva la convicción es un elemento constituyente de una ética de la alteridad? Entendiendo la alteridad como una condición ontológica del ser humano, según la cual, este es capaz de actuar a partir de algo exterior; la convicción es ya un elemento constitutivo de una ética de la alteridad; en el contexto de Antígona, la incomodidad generada por una injusticia y una convicción real motivan a la acción en el sentido amplio del término, como obrar humano, ya que tal acto es mediado por lo otro y realizado para el otro.

La convicción me remite una vez más al tema de la acción humana que ya planteaba a partir de la *Poética* de Aristóteles, la ética propuesta por Ricoeur exige una coherencia entre convicción, deliberación y reflexión en torno al «obrar humano». Desde la perspectiva ricoeuriana, Antígona actúa con una convicción a través de la cual muestra claramente la construcción de su propio *ethos*, defiende no sólo un lazo familiar sino uno más elemental, el lazo entre personas, entre hermanos. Existe por parte de Antígona un reconocimiento primordial del otro sujeto y, a su vez, un reconocimiento de sí misma como otro y en el otro.

Antígona hace una crítica a las leyes de su pueblo<sup>183</sup>, está juzgando la falta de justicia que hay en ellas y como bien lo dice Ricoeur, “en un sentido, la propia Antígona ha amoldado a su exigencia fúnebre estas leyes no escritas. Pero, al invocarlas para fundamentar su íntima convicción, ha establecido el límite que revela el carácter humano,

---

<sup>182</sup> Antígona, luego de ser entregada por los guardias, es condenada por Creonte y la encierra en una tumba. Tras esto, Hemón, hijo de Creonte, que la pretendía, enfurecido se mata a sí mismo junto a la muchacha, que se había quitado la vida con una soga, habiendo Tiresias predicho estas cosas por anticipado. A consecuencia de esto, dolorida, Eurídice, esposa de Creonte, se mata a sí misma. Creonte, finalmente, entona un lamento por la muerte de su hijo y su esposa.

<sup>183</sup> Sófocles pone de manifiesto que la esfera de la razón, de la prudencia, de la justicia y las leyes humanas es terriblemente limitada; el personaje trágico es aniquilado por fuerzas que lo trascienden, fuerzas cuya comprensión cabal no está a su alcance. Sófocles, *Tragedias*, ed. cit., p. XX.

demasiado humano, de cualquier institución”.<sup>184</sup> No hay pues, un cumplimiento de las leyes por parte de Antígona, pues no ve en ellas ninguna suerte de justicia hacia sus semejantes. La convicción es fundamental en la construcción de una ética de la mismidad o de la alteridad, siempre que contribuya a la realización de acciones justas con y para los otros.

Antígona no sólo soporta ella misma los interminables conflictos humanos, sino que los enfrenta y se conduce a través de ellos gracias a su propia convicción. Hay desde un inicio, no una resignación ante su muerte próxima, sino más bien, una aceptación de su destino, que es trágico justamente porque no hay posibilidad de conciliación con el tirano, ni con el Estado o con la propia ley de Tebas. El *ethos* de Antígona se refleja en su convicción que es muy clara al ocuparse del otro, de su hermano, es lo que Ricoeur llama una cualidad de la *philia* no alterada por el *eros*, un amor fraternal incondicional e inalterable. Esta *philia* mediatiza a Antígona, su ipseidad se desdobra a partir de su deber hacia el hermano. Antígona es entonces un sujeto ético, que pone de manifiesto una ética de la institución primera, la ética familiar, una ética del sí mismo como otro, una ética de la alteridad porque busca el bien con y para los otros. Antígona se sabe “a salvo” en la experiencia de “salvar” al otro; Antígona morirá pero en total armonía con los difuntos de abajo y las divinidades que gobiernan arriba.

Antígona representa la visión contrapuesta de Creonte. En ella prevalece la *philia*. Justamente una inversión de la postura de Creonte, pues para éste los amigos se eligen entre los ciudadanos, pero Antígona defiende una amistad en la que no hay elección, sino que los amigos existen por naturaleza. Es un amor sobre el que no se decide y que afecta a los compromisos y los deseos. No hay sentimientos, es una fría relación que exige obligaciones, pero no sentimientos. Ella será capaz de morir por su hermano y estará dispuesta a yacer junto a él como una amada con su amado, pero sólo por el deber y la obligación moral de su ética familiar, porque el parentesco exige esa acción.<sup>185</sup>

Una cuestión más que exige pensar el personaje de Antígona es la manera en que incidimos en la sociedad, en los otros, y el modo en que los otros forman parte de nuestro

---

<sup>184</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. 265.

<sup>185</sup> García Castillo, “Martha C. Nussbaum: The Fragility of Goodness”, ed. cit., p. 238.

estar en el mundo, Antígona *transgrede* a la sociedad, porque insiste en hacerles dar cuenta de aquello que todos temen y cuestionan pero no tienen el valor para decirlo. Antígona actúa desde el otro y para el otro, desde la memoria de su hermano, del deber hacia su hermano y hacia su familia. Sus acciones enseguida, tienen un impacto irreversible en la vida de los que la rodean, en la vida de su hermana Ismene, en la vida de Creonte e irremediadamente, en el coro y el espectador. Antígona se determina en el otro, y el otro se determina en ella —Polinices alcanza o cumple su destino—. Antígona se reconoce a sí misma en el otro y a partir de ello delibera para saber qué acción es la más justa y correcta.

### 3.2 Deliberación

Antígona es representada como un individuo que delibera desde su postura dentro de la institución familiar. Mientras Creonte ‘busca proteger al pueblo’ de un sólo individuo, Antígona busca proteger el recuerdo de este individuo del pueblo entero, pero muy particularmente, de la tiranía de Creonte, de las leyes de un Estado injusto.

Los momentos en el marco de la obra de Sófocles en los que cada personaje delibera son muy precisos y claros. Creonte delibera desde el momento en que decide que el cuerpo ya muerto de Polinices quede expuesto como banquete para las aves de rapiña y no reciba los rituales mortuorios; Antígona por su parte, delibera cuando, pese a todo obstáculo y castigo enunciado por el Rey, decide ir en contra de las leyes del Estado y sepultar el cuerpo de Polinices. Cuando Antígona es descubierta y presentada ante el Rey como la responsable de no obedecer el decreto de este último, Creonte una vez más debe deliberar y resolver de qué manera recibirá la joven Antígona su castigo. “Los dos protagonistas, Antígona y Creonte, parecen haber encontrado un modelo de decisión práctica que evita los conflictos interiores. Poseen un criterio de valoración simple y seguro, al que subordinan todas sus acciones”.<sup>186</sup> Antígona, al representar la ética de la

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 235.

familia, delibera desde tal instancia, mientras que Creonte delibera desde una razón de Estado, su punto de partida es la ciudad como institución suprema.

Pero la tragedia narra el fracaso de Creonte: reconoce que el mundo de la deliberación es mucho más complejo de lo que él lo supuso. La visión reduccionista de Creonte le impide concebir una verdadera ciudad, hasta que, golpeado como un animal, reconoce al final que «es duro y terrible ceder, pero también lo es imponerse a los demás, hiriendo el alma con la desgracia». Cuando muere su hijo, de su misma sangre, el amor hacia él le lleva a reconocer que hay valores que no son convertibles a su moneda. Cuando muere su propia esposa y el coro le indica que por fin ha visto la justicia, aunque tarde, entonces se da cuenta de que «todo se ha torcido en mis manos», en las manos del timonel que una vez mantuvo recto el rumbo de la nave del Estado.<sup>187</sup>

Como lo muestra la cita, hacia el final de la tragedia, Creonte observa con total claridad el fracaso de su propia vida al notar que su hijo y su esposa se han quitado la vida. Luego de intentar dirigir su nave hacia un buen rumbo y hacia aguas más calmadas, lo que recibió a cambio es el quiebre de sus propios lazos consanguíneos, el desvanecimiento de su propia familia, misma institución que Antígona desde un primer momento había defendido.

La deliberación es en este sentido, otro de los elementos que fundamentan la ética de la mismidad y la alteridad. Lo que hace Ricoeur con este concepto es llevarlo a un nivel distinto del de la *Ética a Nicómaco*, que es de donde lo extrae. Por lo tanto, primero voy a hacer una exposición breve del tema en cuestión desde el pensamiento aristotélico para mostrar posteriormente, en qué línea va la propuesta ricoeuriana.

El fin de la vida del hombre, dice Aristóteles, es la felicidad, la actividad del hombre debe proyectarse hacia ese bien supremo y más perfecto que es la *eudaimonia*<sup>188</sup> y de ese

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 237. La metáfora de la nave del Estado es un lugar común en la poesía lírica y en las tragedias. “Por citar sólo una, puede verse el comienzo de *Los siete contra Tebas* de Esquilo, en cuyos primeros versos Etéocles se presenta ante los tebanos como el piloto de la nave, -dirigiendo el timón en la popa de la ciudad, sin cerrar con el sueño sus párpados». La metáfora se repite a lo largo de la obra, ya que poéticamente es considerada como una barca a la deriva, «inundada por olas de soldados extranjeros, según dice su verso final. Una barca creada para proteger a los ciudadanos del infortunio, pero que está siempre expuesta a los vaivenes de la fortuna y de las inescrutables decisiones de los políticos.”

<sup>188</sup> Pero, ¿en qué consiste la felicidad, la *eudaimonia*? Tal es, en rigor, el tema de la ética aristotélica. “Todos, nos dice el autor, estamos de acuerdo en que necesitamos la felicidad, pero discrepamos en cuanto al concepto y cuál es el mejor camino para alcanzarla. Los rasgos más importantes de la felicidad

modo debe encaminar sus acciones y elecciones a la realización de una vida buena. En este contexto, las elecciones tienen un vínculo estrecho con la voluntad y el sano juicio; toda acción y toda decisión,<sup>189</sup> dice Aristóteles, se realizan con vistas a un fin, y el fin desde esta óptica es la elección y la búsqueda de la felicidad por ella misma y no por otras razones.

La elección parece ser más apropiada a la virtud y mejor juzgar los caracteres que las acciones. Es evidente que la elección es algo voluntario, pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas [...] en efecto, la elección no es común también a los irracionales, pero sí el apetito y el impulso; y el hombre incontinente actúa por apetito, pero no por elección; el continente, al contrario, actúa eligiendo, y no por apetito.<sup>190</sup>

Aristóteles hace una distinción entre un acto voluntario realizado por elección y un acto voluntario realizado por mero apetito o impulso.<sup>191</sup> Una acción voluntaria que se hace por elección es aquella que se realiza con el conocimiento claro de las circunstancias en las que radica tal acción; mientras que un acto voluntario que es impulsado por el apetito, el coraje o la rabia, lo coloca Aristóteles al mismo nivel que un acto irracional similar a los actos de los animales donde no hay un análisis y mucho menos hay

---

son que la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa y que consideramos a la felicidad como algo que se basta a sí mismo y que incluye en sí todo lo deseable en la vida.” Julio Pallí Bonet (notas de *Ética Nicomaquea*). Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Gredos Madrid, 2000, I, 7, 1097b.

<sup>189</sup> “¿Cuál es, por tanto, el bien de cada cosa? ¿No es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas? Esto es, en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y *en toda acción y decisión* es el fin, pues es con vistas al fin como todos hacen las demás cosas. De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, este será el bien realizable, y si hay varios, serán estos”. *Ibid.*, I, 7, 20-25.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 1111b, 5-15.

<sup>191</sup> “Y siendo acto involuntario el que se produce por una cierta ignorancia, parecería que el acto voluntario es aquel cuyo inicio estaría en uno mismo sabiendo las circunstancias particulares en que se produce la acción.” *Ibid.*, III 2, 1111a.

Una vez, pues, que ha sido definido lo involuntario y lo voluntario, Aristóteles procede a hablar acerca de la elección, pues parece que es lo más propio de la virtud y que es más apta que las acciones para juzgar nuestro carácter. “Pues bien, la elección parece que es algo voluntario, pero no son lo mismo, sino que lo voluntario es más amplio: de lo voluntario participan tanto los niños como los demás animales, pero de la elección, no. Igualmente llamamos voluntarias a las cosas repentinas, pero no por elección.” *Ibid.*, III, 2, 1111b)

deliberación. Claramente, el estagirita inclina la balanza hacia aquellos actos realizados voluntariamente y por elección, pues son actos realizados por hombres racionales y continentales.<sup>192</sup> Pero, ¿sobre qué delibera aquel que se propone actuar voluntariamente y por elección? “El hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin”.<sup>193</sup> Según esta afirmación de Aristóteles, parece que la deliberación no se refiere precisamente a la acción; es decir, el sujeto no delibera para saber qué acción realizar, más bien, delibera acerca de los medios a través de los cuales va a actuar. En este sentido, la deliberación no se percibe precisamente como un elemento determinante de la acción, sino más bien como aquello que brinda las herramientas para la realización de las acciones, entonces hay que preguntar ¿queda la deliberación relegada a un segundo plano dentro del ámbito de la acción? Sobre ello va la observación que hace Ricoeur:

Numerosos son los comentaristas que ven una discordancia entre el libro III y el VI. Unos la consideran insalvable, otros, no. La discordancia consiste en esto: en el libro III todo descansa en el vínculo entre elección preferencial y deliberación. Pero el mismo libro propone un modelo de deliberación que parece excluir a esta del orden de los fines. Esta limitación de la deliberación a los medios se repite tres veces: “no deliberamos sobre los fines sino sobre los medios que conducen a los fines” se comprende que se elimine del campo de la deliberación todo lo que escapa a nuestro poder, por un lado, las entidades eternas; por otro, todas los acontecimientos que no pueden ser producidos por nosotros. Pero de ahí a reducir las cosas que dependen de nosotros a medios, hay un paso que es superado en los ejemplos que siguen: el médico no se pregunta si debe curar, ni el orador si debe persuadir. [...] en cuanto cada uno se ha propuesto un fin, examina el modo y el medio de alcanzarlo, pues la deliberación se refiere a la elección del medio más apropiado.<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> “¿Es continente el que se atiene a cualquier razón y a cualquier elección, o sólo el que se atiene a la recta, y, por el contrario, es incontinente el que no se atiene a la razón que no es falsa, ni a la elección recta, tal como planteamos antes la cuestión? ¿O acaso es por accidente por lo que no puede atenerse a cualquier razón y elección recta a la que el uno se atiene y el otro no? [...] Puesto que muchas cosas son nombradas por analogía, también el término continente se aplica analógicamente al hombre moderado; en efecto, tanto el continente como el moderado son tales que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales; pero el primero tiene y el segundo no tiene malos apetitos.” *Ibid.*, VII, 9, 1151b-1152<sup>a</sup>.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 1113 a.

<sup>194</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. 176.

Queda claro que de acuerdo con la *Ética*, la deliberación concierne a la elección de los medios que conducen a cierto fin y no a la elección del fin en sí mismo; es decir, de la acción como fin de la deliberación. Se entiende tal afirmación, dice Ricoeur, en tanto que la premisa aristotélica es que la deliberación debe referirse a aquello que depende de nosotros y, sin duda, lo que está inmediatamente a nuestro alcance es la deliberación y elección de los medios para actuar hacia cierto fin. Sin embargo; como se lee en la cita de arriba, efectivamente hay eventos que escapan a nuestras manos, es comprensible que se supriman del ámbito deliberativo acontecimientos y fines sobre los que no podemos elegir; como bien lo aclara Ricoeur, sobre aquello que ya está predispuesto, aquello que ya ha llegado a su fin. Pero no parece coherente que la deliberación se quede suspendida en la pura elección de los medios, sin tener la oportunidad de deliberar más allá, hacia un fin más concreto que tenga una significación plena y decisiva en la vida de los hombres.

El argumento [aristotélico] nos deja perplejos –continúa Ricoeur– ¿quizá ha ignorado Aristóteles que un hombre puede ser colocado en la tesitura de elegir entre hacerse médico más que orador u hombre político? La elección entre varios cursos de acción ¿no es una elección sobre los fines, es decir, sobre su conformidad, más o menos estricta o lejana, con un ideal de vida, con lo que es considerado por cada uno como su objetivo de felicidad, su concepción de la «vida buena»?<sup>195</sup>

Ricoeur considera que es más preciso orientar la deliberación hacia el ideal de vida que proyectamos como fin de nuestras acciones; trataré de explicarlo con la situación del médico, (tomando los ejemplos que brinda Aristóteles en la *Ética*). Un médico, antes de deliberar sobre cómo ejercer de la mejor manera su profesión, tiene que deliberar sobre ser médico y no orador o político, etc., y tal deliberación implica, necesariamente, una concepción de la «vida buena», de lo que se proyecta como vida buena; es decir, el individuo halla en el objeto de ser médico, un ideal de vida, por lo tanto, su deliberación debe concentrarse en la realización de las acciones que lo conduzcan hacia ese fin. A ello se refiere Ricoeur cuando enfatiza el fin de la deliberación hacia las acciones mismas y no únicamente a los medios.

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, pp.178-179.

El fallo de los ejemplos escogidos por Aristóteles es el de limitar el *pros to telos*, por «medio», a un caso típico, aquel en que el fin está fijado ya, el fin del médico, del orador, el del hombre político<sup>196</sup> [...] En todo caso, estos ejemplos típicos no pueden agotar el sentido del *pros to telos* y deja la puerta abierta al tipo de deliberación cuyo reto sería éste: ¿qué va a contar para mí como una descripción adecuada del fin de mi vida? Si esta es la pregunta última, la deliberación toma otro derrotero distinto de una elección entre medios; consiste más bien en especificar, en determinar más prácticamente, en hacer cristalizar esta nebulosa de sentido que llamamos vida buena.<sup>197</sup>

Insiste Ricoeur en la limitante que implica para el desarrollo del tema de la deliberación el hecho de quedarse sólo con los ejemplos dados por Aristóteles, puesto que son casos donde el fin ya está fijado, donde hay que deliberar sobre los medios y no sobre la acción a realizar. Ante todo esto, Ricoeur plantea esta interrogante: ¿Qué va a contar para mí como una descripción adecuada del fin de mi vida? Desde este planteamiento, busca darle otro sentido al tema de la deliberación para explorarlo desde un nivel distinto, tal que pueda entenderse como una piedra angular en la formación del *ethos* de cada individuo. Para reforzar este argumento quiero colocar otra cita magistral que se halla en *Sí mismo como otro* y que guarda una tesis importante de toda esta investigación: “Cualquiera que sea la imagen que cada uno se hace de una vida realizada, este colofón es el fin último de su acción”.<sup>198</sup> Es decir, siguiendo la premisa de buscar la realización de una vida buena, la deliberación de nuestras acciones debe enfocarse y proyectarse hacia el alcance de dicho fin, hacia lo que Ricoeur llama la cristalización de esta nebulosa de sentido que llamamos vida buena. Una vez más, es preciso señalar en qué sentido va este tema en el marco de la filosofía ricoeuriana: teniendo como punto de partida un ideal de vida, una imagen de una vida realizada, la deliberación se realiza debatiendo y analizando sobre las acciones correctas y necesarias que conduzcan al

---

<sup>196</sup> “Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, sino que, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor.” Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, ed. cit., III, 3, 1112b-15.

<sup>197</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. 179

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p. 177.



individuo, y aún mejor, al sujeto ético, hacia ese fin último, la realización de esa vida como una vida realizada.

Respecto al contenido, la «vida buena» es, para cada uno, la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada. Es el plano del tiempo perdido y del tiempo recobrado. En este sentido, es el «objetivo hacia el que» tienden estas acciones de las que hemos dicho, sin embargo, que tienen su fin en ellas mismas. Pero esta finalidad en la finalidad no anula la suficiencia respecto a sí mismo de las prácticas en la medida en que su fin ya está enunciado y sigue estándolo; esta apertura, que rompe prácticas que se hubiera dicho cerradas sobre sí mismas, cuando nos embarga la duda sobre la orientación de nuestra vida, mantiene una tensión, de ordinario discreta y tácita, entre lo cerrado y lo abierto en la estructura global de la *praxis*. Aquí hay que pensar en la idea de una finalidad superior que sería siempre interior al obrar humano.<sup>199</sup>

A través de esta cita, el argumento ricoeuriano toma aún mayor sentido, queda claro que no deja completamente de lado la postura aristotélica acerca de las acciones que tienen su fin en ellas mismas, más bien, es desde ese punto donde Ricoeur le da apertura a su planteamiento ético. Considera que la finalidad de la acción no anula la posibilidad de pensar en un fin superior, es de hecho, esa búsqueda de una finalidad que va más allá del fin establecido donde enraíza la búsqueda del hombre de cristalizar la nebulosa de ideales que le brindan a su vida la posibilidad de hacer de la misma una vida realizada.

Otro de los esbozos de solución, como Ricoeur los llama, y quizás el más oportuno, es el que retoma y destaca la otra propuesta que Aristóteles plantea en el libro VI. El concepto de deliberación en este libro, dice Ricoeur, muestra mayor complejidad en tanto que lo asocia al ejercicio de la *phronesis*.

El libro VI, –dice Ricoeur– ofrece un modelo de deliberación más complejo. La deliberación es aquí el camino seguido por la *phronesis*, la sabiduría práctica (término que los latinos tradujeron por *prudencia*) y más precisamente, el camino que sigue el hombre de la *phronesis* –el *phronimos*– para dirigir su vida. La pregunta que aquí se plantea parece ser ésta ¿cuál es la especificación más apropiada a los fines últimos perseguidos? A este respecto, la enseñanza más importante del libro VI concierne al estrecho vínculo establecido por Aristóteles entre la *phronesis* y el *phronimos*, vínculo que sólo adquiere sentido si el hombre de juicio sabio

---

<sup>199</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, pp. 184-185.

determina al mismo tiempo la regla y el caso, aprehendiendo la situación en su plena singularidad.<sup>200</sup>

En efecto, en el libro VI de *Ética Nicomaquea*, Aristóteles hace patente un vínculo necesario que hay entre la deliberación y la prudencia, en ello radica la apreciación que Ricoeur hace sobre ello como un ofrecimiento más complejo del tema de la deliberación, distinto por supuesto, a lo que se entrega en el libro III.

En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente [...] *La prudencia es un modo de ser racional, verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre* [...] y es a causa de esto por lo que añadimos el término moderación al de prudencia, como indicando algo que salvaguarda la prudencia. [...] Y siendo dos las partes racionales del alma, la prudencia será la virtud de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera. Pero es sólo un modo de ser racional, y una señal de ello es que tal modo de ser puede olvidarse, pero la prudencia, no.<sup>201</sup>

Quise destacar dentro de la cita la definición que Aristóteles hace de prudencia: *La prudencia es un modo de ser racional, verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre*. De entrada, la prudencia es considerada por Aristóteles como una virtud, específicamente como una virtud que entra en la clasificación de las virtudes dianoéticas;<sup>202</sup> en este sentido, la prudencia es necesariamente un modo de ser, un modo de estar y de conducirse en la vida, Aristóteles consideraría que se cultiva con la experiencia y el tiempo. El hombre prudente debe tener una consideración entre lo que es bueno o malo para su propia vida y de tal modo, deliberar para un bien general.

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>201</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, ed. cit., VI- 5 1140a 25- 1140b

<sup>202</sup> Decimos que unas [virtudes] son dianoéticas y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas. *Ibid.*, I, 13, 1102b-35.

La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre. *Ibid.*, II, 1, 1103a-15

Se entiende, pues, que la prudencia debe cultivarse en los individuos para que se manifieste en la realización de sus vidas como un modo de ser y de actuar y esto último es posible siempre que exista una apreciación y una distinción clara entre lo que resulta bueno y lo que puede resultar malo para uno mismo.

La prudencia es un modo de ser del hombre que actúa correctamente y guiado siempre por la razón, el hombre prudente, dice Aristóteles, delibera no para un bien particular, sino para el bien en general. Habría que recordar que el fin de la vida desde la filosofía aristotélica es alcanzar la *eudaimonía*, la felicidad, la vida buena; por tanto, para este fin delibera un hombre prudente; Aristóteles continúa más adelante con su definición de prudencia y la relación que mantiene con la deliberación

La prudencia se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre.<sup>203</sup>

El estagirita insiste en señalar qué es aquello sobre lo que sí se puede deliberar y qué es lo que no se debe considerar como objeto de deliberación, efectivamente, reafirma que lo que no puede ser de otra manera no es objeto de deliberación para el hombre. A ello se refiere Ricoeur como un ejemplo fallido; es decir, tomar como posibles objetos de deliberación casos donde el fin está fijado ya. Sin embargo, al mismo tiempo plantea otro polo de la deliberación y de la prudencia que es importante destacar ahora. El que delibera debe hacerlo recta y razonablemente, buscando siempre lo mejor de las posibilidades que se le presentan. Aquel que delibera de tal modo y hacia tales fines ha de considerarse un hombre prudente. “Si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio”.<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> *Ibíd.*, VI, 7, 1141b 5-15.

<sup>204</sup> “La buena deliberación es una esencia de rectitud de la deliberación; por tanto, debemos averiguar primero qué es y sobre qué versa la deliberación. [...] el haber deliberado rectamente se considera un bien, pues la buena deliberación es rectitud de la deliberación que alcanza un bien. (La rectitud consiste

Es importante poner de relieve la relación de implicación que existe entre deliberación y prudencia; quien delibera es el prudente *–phronimos–* y su condición de sujeto prudente radica en que delibera justa y rectamente, con un conocimiento claro de lo que es bueno o malo para sí y buscando siempre un bien general.

La pregunta ahora es, ¿para qué delibera el hombre prudente? En el contexto de la ética ricoeuriana aquel que delibera busca la cristalización de la nebulosa de ideales y de sueños según los cuales se pueda apreciar la propia vida como más o menos realizada. En ello radica el nivel al que Ricoeur eleva el juicio deliberativo, lo asocia evidentemente a la posibilidad de realización de la vida buena y eso mismo implica que se coloque dentro del campo de la ética del sí mismo como otro como un elemento constitutivo y fundante de la misma.

En *Antígona*, que es el texto con el que iniciaba la exposición de este capítulo, están contenidas la convicción y la deliberación como dos elementos que van de la mano en la constitución de un sujeto ético. Antígona no puede reflexionar sobre sí misma sin antes ocuparse por el otro. Polinices representa la posibilidad de autodeterminación personal para Antígona, Polinices es el otro que constituye la mismidad de Antígona.

Antígona es la representación por excelencia, en el contexto de la ética ricoeuriana, de la realización del sujeto capaz, capaz de deliberar con prudencia y de actuar con convicción, capaz de afianzar su posición dentro de la vida comunitaria más íntima, *–la familia–*. Antígona ubica su criterio de valoración para deliberar en su posición como hermana y desde esa condición delibera justa y rectamente para actuar con convicción.

---

en una conformidad con lo útil, tanto con respecto al objeto como al modo y al tiempo).” *Ibíd.*, VI, 9, 1142b-15-20.

## **CONCLUSIONES**

**INTENCIONALIDAD ÉTICA. CON Y PARA LOS OTROS EN INSTITUCIONES  
JUSTAS**

## INTENCIONALIDAD ÉTICA CON Y PARA LOS OTROS EN INSTITUCIONES JUSTAS

Busco desarrollar en el presente capítulo de carácter conclusivo los temas fundantes que deben esclarecerse como parte de la exposición de una ética del sí mismo como otro, una ética de la mismidad y la alteridad. Haré un recorrido por los aspectos más apremiantes que ya he mencionado en los capítulos previos, reforzando las ideas más relevantes de los mismos. Sobre todo, me interesa enfatizar en este apartado final la relación entre ética y moral que establece Ricoeur, la idea de lo justo y de justicia dentro de su planteamiento filosófico y, nuevamente, la propuesta del sí como una identidad narrativa y como un sujeto ético.

La idea de una «vida buena» planteada constantemente en el apartado anterior, así como la revisión del concepto de deliberación es una muestra evidente de la herencia aristotélica que impera en el constructo filosófico ricoeuriano; otro ejemplo de ello es el análisis de la *Poética* que realiza Ricoeur en *Tiempo y narración* y que traigo a cuenta en el segundo capítulo de esta investigación particularmente con los conceptos de tragedia y *mimesis*. Claramente, la ética en la filosofía ricoeuriana<sup>205</sup> se basa y nutre de la obra de Aristóteles; insisto, de ahí que la principal concepción de intencionalidad ética se entienda justamente como la aspiración a vivir una vida buena o como la aspiración a la verdadera vida con y para los otros en instituciones justas.<sup>206</sup> No obstante, esta segunda parte de la

---

<sup>205</sup> El propio Ricoeur se refiere al proyecto ético desarrollado más puntualmente en los estudios octavo, noveno y décimo de *Sí mismo como otro*, como su «pequeña ética». De ahí que en otros de sus textos posteriores se aprecien afirmaciones del tipo:

“En cuanto a la toma de decisiones que conduce a la sentencia en el marco de un proceso judicial, ella encarna en una formulación concreta la idea de justicia que, más allá de todo derecho positivo, pertenece al ámbito del deseo de vida buena. Era una de las tesis de la «pequeña ética» de *Sí mismo como otro*: la intención ética, en su nivel más profundo de radicalidad, se articula en una tríada donde el sí mismo, el otro cercano y el otro lejano son igualmente estimados: vivir bien, con y para los otros, en instituciones justas.” En: Ricoeur, *Lo justo 2*, ed. cit., p. 58.

En esta tesis centro la exposición de este apartado conclusivo, poner de relieve el peso que tiene en la ética ricoeuriana el sí mismo como otro, el sí entendido como el otro cercano al que me puedo referir como segunda persona, y al otro lejano del que hablo en tercera persona. Ambas identidades las piensa Ricoeur desde la misma intencionalidad ética.

<sup>206</sup> El séptimo estudio de *Sí mismo como otro*, “El sí y la intencionalidad ética”, lo considera Ricoeur un estudio “cuyo tono es, de principio a fin, aristotélico”. Sin embargo, como se aprecia en otros momentos de la investigación, es evidente la herencia aristotélica dentro de la obra de Ricoeur.

intencionalidad ética: «con y para otros en instituciones justas» a la que Ricoeur se refiere con el concepto de «solicitud» anuncia la conjunción que establece en su propio modelo ético, entre una esfera teleológica propiamente aristotélica y otra deontológica de cepa kantiana.

Reconoceremos fácilmente en la distinción entre objetivo y norma la oposición entre dos herencias: una herencia aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva teleológica, y otra kantiana, en la que la moral se define por el carácter de obligación de la norma, por tanto, por un punto de vista deontológico. Nos proponemos establecer sin afán de ortodoxia aristotélica o kantiana [...] una relación a la vez de subordinación y de complementariedad, reforzada, en definitiva, por el recurso de la moral a la ética.<sup>207</sup>

La proyección de Ricoeur apunta a establecer una relación entre ética y moral<sup>208</sup> manteniendo siempre la superioridad de la intencionalidad ética sobre la norma moral. Considera necesario acudir a la aplicación de la norma para la realización de una ética que busca el ejercicio de lo justo. Sin embargo, dice Ricoeur, “la moral sólo constituiría una efectuación limitada, y la ética, en este sentido, incluiría a la moral. Por tanto, no veríamos que Kant sustituye a Aristóteles, pese a una tradición respetable”,<sup>209</sup> sino que, precisamente, hay entre ambas tradiciones una complementariedad que abona en gran medida a la relación que Ricoeur pone de manifiesto entre ética y moral.

A decir verdad, nada impone [la diferencia entre ética y moral] ni en la etimología ni en la historia del empleo de las palabras; una procede del griego y otra del latín, y ambas hacen referencia a la idea de costumbres (*éthos, mores*) se puede, no obstante, discernir un matiz, según se ponga el acento en aquello que *se estima bueno* o en aquello que *se impone como obligatorio*. De modo convencional, reservaré el término de ética para la aspiración de una

---

<sup>207</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. 175.

<sup>208</sup> En *Lo justo 2* Ricoeur define la moral como el término fijo de referencia y le asigna una doble función: designar por una parte la región de las normas o, dicho de otra forma, los principios de lo permitido y de lo prohibido y, por otra parte, el sentimiento de la obligación en tanto que cara subjetiva de un sujeto con las normas. Sobre el concepto de Ética lo divide en una ética anterior que tiende al enraizamiento de las normas en la vida y el deseo; y de una ética posterior que tiende a insertar las normas en situaciones concretas.

<sup>209</sup> *Ídem*.

vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas, y el de moral para el campo de lo obligatorio.<sup>210</sup>

Partiendo de tal consideración sobre la aplicación a las acciones de los predicados «bueno» y «obligatorio», Ricoeur afirma que la articulación entre un objetivo teleológico y un momento deontológico encuentra su réplica en la designación del sí: “al objetivo ético corresponderá precisamente lo que llamaremos, en lo sucesivo, «estima de sí», y al momento deontológico, el «respeto de sí»”.<sup>211</sup>

### I.- Estima de sí, objetivo teleológico

Decía entonces, que el segundo momento del objetivo ético, con y para los otros en instituciones justas, lo iguala Ricoeur, o mejor, lo nombra, con el concepto de «solicitud». El planteamiento que se debe esclarecer en este sentido es el modo en que se relaciona este momento; es decir, la solicitud, con la aspiración ética. Dada la estructura dialógica de la estima de sí, que refiere a la implicación del otro en el sí siempre que se pueda decir de alguien que se estima a sí mismo como otro, “la solicitud no se añade desde fuera a la estima de sí, sino que *despliega la dimensión dialogal implícita en ella*”.<sup>212</sup>

La solicitud por su parte, reafirma el carácter reflexivo de la estima de sí y coadyuva a la salvación del sí de encerrarse en un solipsismo pues, efectivamente:

Parece que la reflexividad lleva en sí misma la amenaza de un repliegue sobre sí, de un cierre en vez de una apertura a un espacio ilimitado, al horizonte de la vida buena [...] Por repliegue entiendo, ciertamente, una ruptura en la vida y en el discurso, pero una ruptura que crea las condiciones de una continuidad de segundo grado de tal forma que la estima de sí y la solicitud no puedan vivirse y pensarse la una sin la otra.<sup>213</sup>

---

<sup>210</sup> Paul Ricoeur: “Ética y moral” en *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Carlos Gómez Sánchez, Alianza, Madrid, 2002, pp. 289-307.

<sup>211</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. 175

<sup>212</sup> Ricoeur, “Ética y moral”, ed. cit. p. 292.

<sup>213</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. 186.



La dimensión dialógica de la estima de sí se percibe con mayor claridad desde la solicitud en porque pone de manifiesto la apertura del sí y la reflexividad como el carácter que da apertura al horizonte de la vida buena.<sup>214</sup> “Propongo llamar solicitud a la estructura común a todas estas disposiciones favorables a otro que sostienen las relaciones cortas de intersubjetividad; no hay que dudar en incluir en estas relaciones el cuidado de sí mismo, en tanto que figura reflexiva del cuidado del otro”.<sup>215</sup> Este concepto nutre uno de los temas que exponía en el primer capítulo de esta investigación: la reflexividad del sí y la distinción existente entre el «sí» y el «yo». De ahí que se trate de una ética del sí mismo como otro la planteada por Ricoeur precisamente por la implicación inevitable que mantiene con la solicitud. Decir sí no es decir «yo»; puesto que no se trata de estima de mí, sino de estima de sí, este último, debido a su carácter reflexivo, no se reduce a una sola cosa, a un «yo», a un solo sujeto, el sí se despliega en la alteridad del otro y en esa medida, la intencionalidad ética se acentúa justamente en la búsqueda de una vida realizada con los otros y para los otros.

Una de las manifestaciones en la que se puede identificar la solicitud es en las relaciones de amistad; concepto que retoma Ricoeur del tratado sobre la amistad que Aristóteles pronuncia en los libros VIII y IX de *Ética a Nicómaco*. De entrada, en el libro VIII, Aristóteles se refiere a la amistad como “una virtud o algo acompañado de virtud, y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los bienes, incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder, parece que necesitan, sobre todo, amigos; porque “¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos?”<sup>216</sup> Se aprecia bien que Aristóteles le otorga un valor inconmensurable al amigo y bien se puede estrechar esta valoración en este contexto con la estima de sí; diría entonces que en la figura del amigo, visto como otro sí, se manifiesta ya la alteridad. La

---

<sup>214</sup> Expresión «vida buena» o mejor, «vivir bien», este horizonte abierto está poblado por nuestros proyectos de vida, nuestras anticipaciones de felicidad, nuestras utopías o, dicho brevemente, por todas las figuras móviles de lo que consideraríamos signos de una vida realizada. En: Paul Ricoeur, *Lo justo 2*, p. 51.

<sup>215</sup> Ricoeur, *Lo justo 2*, p. 54.

<sup>216</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, ed. cit., VIII, 1, 1155a.

amistad orienta la mirada y la preocupación del individuo hacia el otro, busca hacer el bien en beneficio del amigo. Hay en el ejercicio de la amistad un carácter de mutualidad que refiere a una igualdad, o a la pretensión de igualdad en el dar y recibir de quienes se consideran amigos.

No voy a detenerme mucho en el análisis acerca de la amistad; sin embargo, me interesa esclarecer que en este contexto debe entenderse como la transición entre la vida buena hacia la justicia y como la manifestación primera del deseo de vivir bien. La amistad representa ese primer estadio de vivir con los otros, un estadio que se desenvuelve en primera instancia en relaciones cara a cara, en relaciones interpersonales y que en esa medida refiere a círculos de un número pequeño de individuos, en ello enraíza la importancia del carácter de transición de la amistad hacia la justicia. Es decir, transitar de una virtud que engloba al sí y al otro distinto de sí, hacia una virtud que se extiende a una pluralidad humana donde se incluye no sólo al amigo sino al extraño, al ajeno, a los terceros que pueden quedar excluidos en el despliegue de la solicitud como relación interpersonal de la amistad.

Por la reciprocidad, la amistad linda con la justicia; el viejo adagio «amistad-igualdad», designa exactamente la zona de intersección, ya que cada uno de los dos amigos da al otro tanto como recibe. La amistad no es, sin embargo, la justicia, en la medida en que ésta rige las instituciones, y aquella, las relaciones interpersonales. Por esta razón, la justicia abarca a numerosos ciudadanos, mientras que la amistad sólo admite un número pequeño de miembros; además, en la justicia, la igualdad es esencialmente igualdad proporcional, habida cuenta de la desigualdad de las contribuciones, mientras que la amistad sólo reina entre gente de bien de igual rango; en este sentido, la igualdad es presupuesta por la amistad mientras que en las ciudades sigue siendo un blanco que hay que alcanzar.<sup>217</sup>

La reciprocidad es justamente el carácter mutuo de la amistad, puede entenderse incluso como un vivir-juntos, como la *praxis* de la búsqueda de una vida buena en un primer plano de interacción con los otros. De acuerdo con las tres clases de amistad que enuncia Aristóteles, según «lo bueno», «lo útil» y «lo agradable», la reciprocidad destaca

---

<sup>217</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. 190.

quizás en lo que el filósofo nombra la amistad más perfecta donde los hombres pretenden alcanzar del mismo modo el bien para uno como para el otro.

Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud, pues, en la medida en que son buenos de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos... Cada uno de ellos es bueno absolutamente y también bueno para el amigo, pues los buenos no sólo son buenos en sentido absoluto, sino también útiles recíprocamente; asimismo, también agradables los unos para los otros.<sup>218</sup>

Se leía pues, en una cita anterior que la reciprocidad como ese intercambio entre humanos que se estiman mutuamente, encamina la amistad hacia la virtud de la justicia. La intención de acceder a la justicia es la de igualar esa mutualidad que hay en la reciprocidad de la amistad pero con miras a la realización de un vivir juntos dentro de una comunidad. En este sentido, es preciso acudir al momento deontológico para dilucidar con mayor claridad la extensión del vivir juntos cercano al de la amistad a un vivir juntos desde una pluralidad.

## **II.- Respeto de sí, momento deontológico**

El respeto de sí, por su parte, corresponde al momento deontológico de la aspiración ética y habría que considerarlo análogo a la solicitud en el plano de la moral. Esta noción del respeto de sí me conduce hacia el tema de lo justo y particularmente, al tercer momento del objetivo ético, las instituciones justas, donde se puede concretar la condición dialógica de la estima de sí. La vida buena con y para otros desde esta óptica ricoeuriana entraña el sentido de la justicia y es así como se extiende por medio del respeto de sí y del régimen de la norma hacia su cristalización en instituciones justas,

---

<sup>218</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, ed. cit., VIII, 3, 1156b.

momento sin el cual no puede hablarse en sentido estricto de una estructura dialógica de la estima de sí.

La estructura dialógica, dice Ricoeur, sigue estando incompleta sin la referencia a instituciones justas; es en dicha dimensión donde la noción de «el otro» cobra mayor sentido y el aspecto principal por el cual puede referirse a la ética ricoeuriana como una ética de la alteridad.

La fórmula de «Sí mismo como otro» es una fórmula primitivamente ética que subordina la reflexividad del sí mismo a la mediación de la alteridad del otro. Pero la estructura dialéctica del deseo de la vida buena permanece incompleta mientras se detenga en el otro de las relaciones interpersonales, en el otro según la virtud de amistad. Falta todavía la progresión, el despliegue o coronamiento que constituye el reconocimiento del otro como extraño. Este paso de lo próximo a lo lejano, o más bien de la aprehensión de lo próximo como lejano, es también el paso de la amistad a la justicia. La amistad de las relaciones privadas se destaca sobre el fondo de la relación pública de la justicia. Antes de toda formalización, de toda universalización, de cualquier tratamiento procedimental, la búsqueda de justicia es la de una justa distancia entre todos los humanos.<sup>219</sup>

Este tercer momento del objetivo ético implica que la intencionalidad ética incluya el sentido de la justicia, virtud primera que según el criterio de Ricoeur deben poseer las instituciones sociales. La implicación de la justicia se presenta con rasgos éticos que no se hallan en la solicitud; a saber, la exigencia y búsqueda de la igualdad. La extensión de la relación dialogal hacia las instituciones pretende ir más allá de la relación cara a cara donde puede resultar limitada la posibilidad de realización de una vida buena, de un vivir juntos. La institución permite acceder a otro rango de igualdad; a saber, la equidad, entendida con mayor claridad en su carácter distributivo distinto al de reciprocidad o al de amistad. “A través de los procesos de distribución, la aspiración ética se extiende a todos aquellos a los que el cara a cara deja fuera como terceros. Así se forma la categoría del cada uno –que no es el *uno* impersonal, sino el socio de un sistema de distribución–. La justicia consiste precisamente en dar *a cada uno lo suyo*. El cada uno es el destinatario de un reparto justo”.<sup>220</sup> Se comienza a marcar una distancia importante entre la

---

<sup>219</sup> Ricoeur, *Lo justo* 2, p. 60.

<sup>220</sup> Ricoeur, “Ética y moral”, ed. cit., p. 294.

mutualidad que exige la amistad y la condición de equidad sobre la que descansa la justicia. En este mismo contexto, la institución es definida por Ricoeur como “la estructura del vivir juntos de una comunidad histórica –pueblo, nación, región– irreductible a las relaciones interpersonales. Podemos entender por institución un sistema de reparto, de distribución, referido a los derechos y a los deberes, a los ingresos y a los patrimonios, a las responsabilidades y a los poderes, en suma, a los beneficios y a los cargos”<sup>221</sup> Ricoeur enfatiza el carácter irreductible de la institución sólo a relaciones personales, eleva su planteamiento ético a la intención del vivir juntos como sociedad donde existe una visibilidad y reconocimiento de lo extraño como el otro. Es en este momento donde se hace notar la dimensión deontológica o moral, en tanto que para ver realizado el deseo de una vida buena con y para los otros es necesario pasar por el tamiz de la norma.<sup>222</sup>

Con relación a esta búsqueda de la justa distancia puede ser pensado por primera vez el vínculo entre justicia e institución. La función más general de la institución es asegurar el *nexus* entre lo propio, el próximo, y el lejano, en algo así como una ciudad, una república, una *Commonwealth*. Es, en este sentido todavía indiferenciado de la institución, donde este *nexus* puede ser instituido, es decir, instaurado. Y es al precio de esta indiferenciación inicial como el deseo de vivir en instituciones justas pertenece ya al plano teleológico definido por la aspiración a la vida buena.<sup>223</sup>

La justicia es una virtud que funciona aquí como el punto de unión entre lo que Ricoeur nombra lo propio, el próximo y el lejano; el sentido de la alteridad así como el carácter dialogal de la estima de sí mediado por la justicia es llevado al plano de la realidad social. Otro concepto que opera en este paso a la realidad social y en el del nivel interpersonal al de la sociedad es el de pluralidad.

---

<sup>221</sup> *Ídem*.

<sup>222</sup> El signo de la norma, categoría reina del punto de vista deontológico, la justicia pasa por la prueba de universalización, de formalización y de abstracción procedimental. Es, así, llevada al nivel del imperativo categórico. Llevada a este plano formal, la progresión interna en la tríada de lo propio, del próximo y del lejano, coincide con las tres formulaciones del imperativo kantiano, del que Kant señala en la *Fundamentación* que va de la unidad a la pluralidad y a la totalidad. Así, llevado al plano de la norma, la tríada de base se convierte en la tríada de la autonomía del sí mismo. En: Ricoeur, *Lo justo 2*, p. 61.

<sup>223</sup> *Ídem*.

Mediante la idea de pluralidad se sugiere la extensión de las relaciones interhumanas a todos los que el cara a cara entre el yo y el tu deja fuera como terceros. Pero el tercero es, de entrada, sin juego de palabras, tercero incluido por la pluralidad constituida del poder. Así se impone un límite a cualquier intento de reconstruir el vínculo social sólo sobre la base de una relación dialogal estrictamente diádica. La pluralidad incluye terceros que nunca serán rostros. Se incluye así un alegato en favor del anónimo, en el sentido propio del término, dentro del más amplio objetivo de la verdadera vida.<sup>224</sup>

La pluralidad funciona aquí como la relación entre el sí mismo como otro en un sentido extenso puesto que la relación dialogal incluye desde esta perspectiva al otro entendido como tercera persona, como el extraño que forma parte de cierto anonimato conformado dentro de la sociedad. Sin embargo, esta pertenencia a la pluralidad constituida por terceros que, como dice en la cita, «nunca serán rostros», no desdeña su lugar dentro de una comunidad, más bien lo reafirma y busca brindarle su justo lugar mediante el valor de la distribución: “una interpretación distributiva de la institución garantiza la cohesión entre los tres componentes individuales, interpersonales y de sociedad de nuestro concepto de objetivo ético”.<sup>225</sup>

### **III.- Imputabilidad, experiencia moral del sujeto capaz**

En los ensayos que componen *Lo justo 2*, se aprecia una consideración mayor de la filosofía moral hacia el proyecto ético de Ricoeur. Habla de tres deseos de la ética fundamental enunciados en *Sí mismo como otro*: vida buena, solicitud y justicia, que es necesario entenderlos en esta nueva óptica como homólogos de tres elementos propios del plano de la moral: 1) considerar la ley moral como el análogo práctico de la ley de la naturaleza, 2) respetar la humanidad en mi persona y en la de otro y 3) considerarme a la vez legislador y súbdito en el reino de los fines. La tríada de los deseos de la ética descansa en el concepto de institución como la estructura del vivir juntos, del mismo modo que la

---

<sup>224</sup> *Ibíd.*, p. 204.

<sup>225</sup> *Ibíd.*, p. 210.

de los imperativos morales descansa en el otro como lejano; es decir, ambas esferas se orientan hacia lo otro y se enfocan en la realización del objetivo ético.

Este nuevo rumbo que otorga Ricoeur a su planteamiento se ve reforzado y aporta el esclarecimiento de temas que ya se enuncian principalmente en *Sí mismo como otro* y en la primera parte de los ensayos sobre *Lo justo*. Partiendo de esta premisa de la homologación entre la tríada de deseos fundamentales de la ética y la tríada de la moral, expongo enseguida el tema del sujeto capaz en relación con el concepto de imputabilidad, la intención es desarrollar el tema de la experiencia moral como implicada en la vida del sujeto ético para continuar con el desarrollo entre la relación de ética y moral sobre la que he disertado en el presente capítulo.

La pregunta que dará pie a este último momento de mi investigación es: ¿quién es el sujeto moral de imputación? El sujeto moral de imputación es al mismo tiempo el sujeto capaz, en tanto que es capaz de hablar, de narrarse, de actuar, de deliberar, actuar con prudencia y convicción y, de asumir la responsabilidad de los actos cometidos. Es a las acciones del sujeto capaz a las que se les atribuyen los predicados «bueno» y «obligatorio», misma medida en la que las acciones son juzgadas como buenas, malas, permitidas o prohibidas.

En uno de los ensayos presentados en *Lo justo 2*, Ricoeur expone la relación entre justicia y verdad partiendo de la triple relación existente entre los niveles de la figura de la imputabilidad y las tres figuras de justicia correspondientes a cada una. Los niveles de la imputabilidad son: el teleológico, el deontológico y el prudencial, a los que les corresponde desde el plano de la justicia: el deseo, la norma y el juicio prudencial. Ricoeur afirma que el deseo de una vida buena implica ya un carácter teleológico que se conduce hacia las instituciones justas. A ello abona Ricoeur que este primer nivel contiene en su núcleo las manifestaciones existenciales del hombre capaz. Estas manifestaciones se hallan en el extenso campo de respuestas brindadas a preguntas del tipo ¿quién habla?, ¿quién se narra?, ¿quién se considera responsable de las consecuencias de su acción?

Las respuestas son otras tantas afirmaciones referidas a sus poderes. Puedo hablar, obrar, narrarme, reconocermé responsable de los efectos de los actos de los que yo me reconozco

ser el autor. Dicho brevemente, el tema existencial correlativo del deseo de vivir bien es la autoafirmación del ser humano capaz. Esta idea de capacidad es, pues, la primera figura de la imputabilidad, en tanto que proposición existencial [...] Tal es la primera correlación entre justicia y verdad. *Mi deseo de vivir en instituciones justas es correlativo de la atestación de que yo soy capaz de este deseo de vivir bien que me distingue Ontológicamente de los demás seres naturales.*<sup>226</sup>

La relación justicia-verdad en el segundo nivel, el deontológico en relación con la norma, responde en primera instancia a la capacidad que tiene el individuo de entenderse a sí mismo desde sus propias preocupaciones, deseos, intereses,<sup>227</sup> asumiendo que a los demás les ocurre lo mismo o al menos, que se encuentran en una situación similar a la propia. En tanto que el individuo es capaz de dar cuenta de esta similitud de condiciones propias de la existencia humana en la vida de los terceros, hay en el individuo una aptitud que le permite entender que toda vida cuenta, incluyendo, como decía en párrafos anteriores, los terceros que no tienen rostros. Hay que entender en este segundo nivel de la figura de imputabilidad, que toda vida cuenta porque todos somos personajes sin rostro en este plano del respeto de sí donde la relación ya no es cara a cara. Esto conduce al sujeto capaz, a tener la capacidad precisamente, de asumir una opinión imparcial e impersonal; es decir, “creo que soy capaz de imparcialidad, al precio del conflicto entre los dos puntos de vista de los que soy igualmente capaz”.<sup>228</sup>

La proposición, realmente moral, que hace del respeto una obligación incondicional, se apoya en la proposición ontológica según la cual el individuo humano es capaz del punto de vista impersonal que le abre el horizonte moral del principio igualitario de la teoría de la justicia. La imparcialidad, como capacidad de trascender el punto de vista individual, y la

---

<sup>226</sup> Ricoeur, *Lo justo 2*, p. 64-65. La cursiva es mía.

<sup>227</sup> Ricoeur se apoya del texto *Igualdad y parcialidad* de Thomas Nagel para explicar la concepción de punto de vista impersonal. Coloco en seguida la cita textual que Ricoeur retoma del autor:

“Nuestra experiencia del mundo, y de casi todos nuestros deseos, procede de nuestros puntos de vista individuales: vemos las cosas desde aquí, por así decir. Pero también somos capaces de pensar el mundo de manera abstracta, de manera diferente de nuestra posición particular haciendo abstracción de lo que somos... Cada uno de nosotros parte de un conjunto de preocupaciones, de deseos y de intereses propios, y reconoce que a los demás les sucede lo mismo. Luego, podemos, mediante el pensamiento, distanciarnos de la posición particular que ocupamos, en el mundo e interesarnos por cualquier cosa sin distinguir particularmente lo que nosotros nos hemos encontrado ser. Realizando este acto de abstracción, adoptamos lo que llamaría un punto de vista impersonal.” *Ibid.*, p. 66.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 68.



igualdad, como obligación de maximizar la parte mínima, se conjugan en un juicio mixto, según el cual se puede lo que se debe y se debe lo que se puede.<sup>229</sup>

La tercera figura de la imputabilidad se articula en la relación entre sabiduría práctica y juicio prudencial. Este tercer escalón dentro de la tríada planteada entre ética y moral me permite traer a cuenta elementos que expongo en los capítulos pasados y me da la pauta para, de alguna manera, concretar la tesis de este trabajo. A saber, Ricoeur plantea la conexión juicio y prudencia con el recurso de la narración de una vida y, a su vez, con el concepto de identidad narrativa.

Ricoeur toma un ejemplo de la esfera judicial para explicitar la conexión entre juicio y prudencia. Aclara que bien puede esclarecerse el tema en cuestión desde otros campos como la medicina, la historia o la política,<sup>230</sup> donde también tiene lugar una lógica de lo probable, o de la certeza, como se verá más adelante.

Para llevar a cabo un juicio prudencial, dice Ricoeur, debe haber una interpretación narrativa de los eventos sucedidos y una interpretación de la norma con el objetivo de saber qué norma es la que se corresponde mejor de acuerdo a la narración de los acontecimientos. “La interpretación de los hechos acaecidos, la cual es en última instancia de orden narrativo, y la interpretación de la norma, en cuanto a la cuestión de saber bajo qué formulación, al precio de qué extensión, o mejor, bajo qué invención es susceptible de «corresponder» con los hechos”.<sup>231</sup> Sin embargo, más que una cuestión de veracidad, en la correspondencia entre interpretación narrativa con la norma moral hay más bien

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>230</sup> Ricoeur parte de un ejemplo del campo judicial para exponer este análisis relacional entre sabiduría práctica y verdad. Pero aclara que existen otros casos similares en otros contextos:

“Hemos tomado un ejemplo propio de la esfera judicial, pero me gustaría sugerir que muchas disciplinas entrecruzan de una manera similar interpretación y argumentación, y que estas disciplinas tienen también sus *hard cases*. Pienso, en primer lugar, en el juicio médico confrontado con situaciones extremas, principalmente aquellas que tienen que ver con el principio y final de la vida- pienso también en el juicio histórico, cuando es necesario apreciar el peso respectivo de la acción de los individuos y el de las fuerzas colectivas; evoco, por último, el juicio político, cuando un jefe de gobierno se enfrenta a la obligación de establecer un orden de prioridad entre los valores heterogéneos, cuya suma constituiría el programa de un buen gobierno.” *Ibid.*, p. 69.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 68.

una lógica de lo probable y de la certeza. Se trata en este tipo de casos de conveniencia del juicio a la situación particular.

Cuando se hace mención de la coherencia narrativa y de un relato de situaciones y momentos de lo acaecido, indudablemente, se le brinda un rostro a ese quién que narra sus actos o los actos que ha sufrido. Por tanto, en esta dimensión aparece nuevamente una identidad narrativa y una identidad personal. Esta identidad narrativa hay que entenderla como el quién que es vulnerable de sufrir ante lo trágico de la acción y también como un sujeto moral de imputación capaz de responsabilizarse por los actos cometidos. La identidad narrativa responde al sujeto capaz que se desenvuelve en los momentos ya mencionados, “capaz de responder de sus actos, en la medida en que es capaz de asumir su acción, considerándola una primera vez en el sentido de obligación de satisfacer la regla y, una segunda vez, en el sentido de obligación de cargar con las consecuencias de la infracción, del daño, del delito”.<sup>232</sup>

Luego de mencionar los tres momentos de la imputabilidad así como el modo en que se articulan con los tres niveles de las figuras de justicia, dice Ricoeur *en Sí mismo como otro*:

Hay que asignar al plano ético el núcleo formador del concepto de lo imputable. Somos remitidos así a la estima de sí, pero en cuanto mediatizada por todo el recorrido de las determinaciones de lo justo, de lo bueno, de lo obligatorio, de lo justo procedimental, en fin, del juicio moral en situación. ¿A quién, pues, es imputable una acción? Al sí, en cuanto capaz de recorrer todo el curso de las determinaciones ético-morales de acción, curso a cuyo término la estima de sí se convierte en convicción, en la convicción confluyen las objetividades ético-morales de la acción y la subjetividad del agente que vuelve sobre sí mismo a partir de, y a través de, estas objetividades. A este precio la imputación puede considerarse como la expresión ético moral de la adscripción de una acción a un agente, sin que la incriminación sea tenida como la forma canónica de la imputabilidad.<sup>233</sup>

El sí como sujeto capaz de transitar por el camino de las dimensiones propias del objetivo teleológico y del momento deontológico culmina en la realización de sí mismo como sujeto autónomo. El sí como identidad narrativa y como identidad personal

---

<sup>232</sup> *Ibíd.*, p. 79.

<sup>233</sup> Ricoeur, *Sí mismo*, p. 324.

adquiere en este contexto de la propuesta ricoeuriana –donde pone de manifiesto la relación estrecha entre ética y moral– la necesidad de ser entendido y reconocido como sujeto autónomo.

Ahora bien, la gestión de la propia vida, como la historia susceptible de coherencia narrativa, representa una competencia de alto nivel que debe ser considerada como un componente fundamental de la autonomía del sujeto de derecho. A este respecto, podemos hablar de educación para la coherencia narrativa, de educación para la identidad narrativa; aprender a contar la misma historia de otra manera, aprender a dejarla contar por otros, someter la narración de vida a la crítica de la historia documental, como otras tantas prácticas susceptibles de tomar en consideración la paradoja de la autonomía y de la fragilidad. Digamos por tanto, desde ahora, que es autónomo un sujeto capaz de conducir su vida de acuerdo con la idea de coherencia narrativa.<sup>234</sup>

El sujeto capaz es autónomo porque es autor de sí mismo, de su historia, porque es capaz de contar la historia de otro modo y porque otros pueden contar su historia, y este «quién» que se narra, este individuo capaz de narrarse es autónomo también porque tiene la capacidad de dirigir su vida y sus actos con una coherencia tal que acceda tanto a la tríada de la ética fundamental como a la tríada de la norma moral en la misma medida en que tiene la capacidad de respetar la capacidad de los otros de llevar a cabo la misma empresa. Como se dijo anteriormente, en este entendido de respetar al otro hay en el sí mismo una opinión y un punto de vista impersonal; es decir, la opinión individual pasa a un plano aún mayor que es el de la universalidad, en consecuencia, el sí mismo debe ser reconocido también como parte de esa esfera universal, precisamente, como ser autónomo.

La tragedia se instaura como un modelo interpretativo del *sí mismo* en tanto identidad personal e identidad narrativa. La narratividad se instaura en el modelo ético que propone Ricoeur como el laboratorio hermenéutico de la acción humana donde el sujeto es juzgado como sujeto capaz, como sujeto deliberativo, responsable, y finalmente, como sujeto ético. De acuerdo al estudio que se realizó de la tragedia griega, Antígona es en

---

<sup>234</sup> Ricoeur, *Lo justo 2*, p. 77.

este contexto, la representación del sujeto ético, es «el sí mismo como otro», es una identidad narrativa que conforma y afianza su individualidad y su *ethos* como un sujeto autónomo en tanto que conduce su vida, sus deliberaciones y sus acciones con prudencia, convicción e intencionalidad ética.

La narratividad tiene la función de configurar los acontecimientos en que transcurre la vida del sujeto en una historia que pueda ser contada. A su vez, el sí narrado, el sujeto de acción, es capaz de dirigir su modo de ser y de vivir por el camino de la intencionalidad ética; es decir, con un objeto teleológico en el que se reconozca a *sí mismo como otro*, sin dejar de reafirmar su identidad [la del sí mismo] en el momento deontológico donde se atiende al otro como un «quien» que comparte al igual que el sí mismo, una historia de vida, una identidad personal y narrativa conformada en la permanencia en el tiempo. La ética de la mismidad y la alteridad demanda el reconocimiento de la propia vida como si se tratara de la vida del otro. *Sí mismo como otro* implica entender que aquel que no soy yo también es un sujeto capaz, capaz de narrar y de narrarse, de dirigir su vida y sus actos en la construcción y conformación de una vida ética.

Para finalizar, retomo la pregunta central con la que me conducía por el desarrollo de esta investigación: ¿Cuál es la relación que guarda la función de la narratividad y la conformación de la ética del sí mismo como otro? En el contexto de la obra de Paul Ricoeur la relación es inevitable, el sujeto de acción puede juzgarse a sí mismo como una identidad ética al agrupar la contingencia de su vida en forma de relato.

Como se revisaba ya en esta última parte del ensayo, las acciones son imputables y calificadas como buenas, malas, prohibidas, obligatorias, etc., por lo tanto, debe quedar claro a esta altura de la investigación que un sujeto de acción es, en la misma medida, un sujeto de imputación. Lo interesante en este ámbito es que el sujeto actuante tenga la capacidad para juzgar sus propios actos, para imputar sus acciones como coherentes con la realización de una vida buena. Es en este sentido que la narratividad no puede quedar de lado, gracias a la función narrativa el sujeto se reconoce a sí mismo como hombre o como mujer de acción; en el relato que conforma su propia vida, este hombre o esta mujer puede distinguir la capacidad de deliberación que respalda sus acciones así como

el nivel de convicción con que fueron llevadas a cabo; de modo que el sujeto de acción puede considerarse o no un *phronimos*, es decir, un hombre que actúa con prudencia. En otras palabras, un individuo puede asumir su vida como digna de una vida ética cuando el modo en que ha obrado responde a preguntas del tipo: ¿He actuado con deliberación preferente?, ¿en mis acciones se ha visto reflejada la convicción que tengo para alcanzar la realización de una vida buena?, ¿he obrado con prudencia?, ¿En las acciones realizadas existe también un interés claro por el otro y por los otros? Se trata de preguntas que, finalmente, tienen un fondo enteramente aristotélico y ricoeuriano. La identidad ética en el marco de la obra de Paul Ricoeur refiere a la facultad del individuo de mantenerse responsable de sus propios actos, es por eso que resulta imprescindible acudir a la narratividad, los distintos elementos que conforman la función narrativa posibilitan que la vida de los hombres pueda entenderse con mayor nitidez como una vida histórica, como una vida digna de ser contada y finalmente, como una vida ética.

Por su parte, es bastante evidente el contenido aristotélico que guarda la ética de ricoeuriana de la mismidad, pues ha sido uno de los temas en los cuales he reparado a lo largo de este ensayo. Varios de los elementos que fortalecen la ética de la mismidad y la alteridad propuesta por Ricoeur se retoman precisamente de la ética aristotélica. La cuestión acerca de la deliberación preferente, que en la *Ética a Nicómaco* se puede hallar más bien como *Prohairesis* es uno de dichos elementos. Se esclarecía el tema de la deliberación con el apoyo de la tragedia de Sófocles, donde las acciones de Antígona reflejan precisamente ese fondo deliberativo guiado por la convicción. Hay una complementariedad entre la ética del sí mismo como otro, la ética aristotélica y la *Antígona* de Sófocles; ¿en qué radica esta relación que he querido destacar dentro de la filosofía de Paul Ricoeur? Radica en el hecho de que los temas que abordan, son cuestiones en las que se ve inmerso el ser humano de hoy, de ayer y de mañana; son dimensiones fundamentales en la vida de los hombres.

Radica en la vigencia que mantienen dentro de la tradición filosófica, y sobre todo, en las razones que hacen de esos tres elementos cuestiones vigentes

“¿Cómo en efecto, un sujeto de acción podría dar a su propia vida una calificación ética, si esa vida no pudiese agruparse en forma de relato?”

## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE

#### RICOEUR, Paul

- *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996. Trad. Agustín Neira Calvo.
- *Historia y Narratividad*, Paidós, Barcelona, 1990. Trad. Gabriel Aranzueque Sahuquillo.
- *Crítica y convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc Launay*. Síntesis, Madrid, 1995. Trad. Javier Palacio Tauste.
- *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1988. Trad. Pilar Calvo.
- *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002. Trad. Pablo Corona.
- *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México, 2003. Trad. Agustín Neira Calvo.
- *Tiempo y Narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Siglo XXI, México, 2003. Trad. Agustín Neira Calvo.
- *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, 2003. Trad. Agustín Neira Calvo.
- *Lo justo*, Caparrós, Madrid, 2003. Trad. Agustín Domingo Moratalla.
- *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI, México, 2006. Trad. Graciela Monges Nicolau.
- *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006. Trad. Agustín Neira Calvo.
- *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Madrid, 2007.
- *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Trotta, Madrid, 2008. Trad. Tomás Domingo Moratalla y Agustín Domingo Moratalla.
- *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*, fondo de Cultura Económica, México, 2012. Trad. Adolfo Castañón.
- *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica. Trad. Adolfo Castañón.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

DESCARTES, Rene, *Discurso del Método*, Alianza, Madrid, 2011.

- *Discurso del método*, Gredos, Madrid. Trad. Manuel García Morente.
- *Investigación de la verdad por la luz natural*, Gredos, Madrid. Trad. Ernesto López y Mercedes Graña.
- *Meditaciones metafísicas*, Gredos, Madrid. Trad. Jorge Aurelio Díaz.
- *Reglas para la dirección del espíritu*, Gredos, Madrid. Trad. Luis Villoro.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid, 1985. Trad. Julio Pallí Bonet.

- *Poética*, Gredos, Madrid.

SÓFOCLES, *Tragedias, Antígona*, Gredos, Madrid, 1982. Trad. A. Alamillo

- *Tragedias, Edipo Rey*, Gredos, Madrid, 1998.
- *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1998. Introducción general de José S. Lasso de la Vega.

SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, Tecnos, Madrid, Trad. Agustín Uña Juárez.

NIETZSCHE Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2012.

PLATÓN, Diálogos IV, *Sofista*, Medina y Navarro, Madrid. Trad. Patricio de Azcárate.

- *Parménides*, Medina y Navarro. Trad. Patricio de Azcárate.

NUSSBAUM Martha, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995.

CASSIRER Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, Fondo de Cultura Económica, 1972.

VERNANT Jean-Pierre, *Mito y religión en la Grecia antigua*, Ariel, España, 1991.

GÓMEZ SÁNCHEZ Carlos, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Alianza, Madrid, 2002.

DARAKI María, *El mundo helénístico: cínicos, estoicos y europeos*, Ediciones Akal, Madrid, 2000.

STEINER George, *Antígonas*, Gedisa, España, 1996.



- GARCÍA C. Pablo, “Nussbaum: The Fragility of Goodness”, *Azafra*, 2004, 6.
- MARTÍNEZ H. Marcos, “El teatro griego”, *Estudios clásicos*, 1978, 81.
- ROMILLY J. de, “La tragedia griega y la crisis de la ciudad”, *Estudios clásicos*, 1977, 79.
- PRADA LONDOÑO M. Alejandro, “Narrarse a sí mismo: residuo moderno en la hermenéutica de Paul Ricoeur”, *Revista anual del Grupo de Investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, enero 2003, 15.
- PINKLER Leandro, “El problema de la ley en la *Antígona* de Sófocles” *Persona y derecho*, 1998, 39, pp. 165-171.
- RODRÍGUEZ MONESCILLO Esperanza, “El tema del sacrificio voluntario en la *Antígona* de Sófocles y sus versiones Euripídeas”, *Estudios clásicos*, 1994, 105.
- RIZO-PATRÓN DE LERNER Rosemary, “Entre el sujeto trascendental y el sujeto mundano en Husserl, y el *ipse* y el *idem* en Ricoeur, ¿cabe alguna aproximación?” *Anuario colombiano de fenomenología*, agosto 2014, 7, pp. 205-229.
- SOTO ISAZA Diego “Voluntad, responsabilidad y orden: variaciones en torno a dos tragedias griegas” *Eidos*, julio 2005, 3, pp. 84-101.
- VÉLEZ UPEGUI Mauricio, “Sobre la tragedia griega”, *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*.